



**acta**<sup>1/11</sup>

Fakulty filozofické  
Západočeské univerzity v Plzni

**acta 1 / 11**

Fakulty filozofické  
Západočeské univerzity v Plzni



FAKULTA FILOZOFICKÁ  
ZÁPADOČESKÉ  
UNIVERZITY  
V PLZNI





Acta FF ZČU

Fakulta filozofická  
Západočeská univerzita v Plzni, 2011

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., editor, 2011

Registrace MKČR E 19585  
Datum vydání: 31. 5. 2011  
Vychází třikrát ročně.

ISSN 1802-0364

11	<b>Úvod</b> Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.		
	<b>PŘÍSPĚVKY</b>		
15	<b>Postavení Židů v islámských zemích a jeho proměny pod vlivem Evropy</b> Lena Arava-Novotná	153	<b>Výuka odborného jazyka jako příprava k odbornému překladu</b> Dagmar Kolářiková
33	<b>Podněstří – kvazistátní struktura na politické mapě Evropy</b> David Behenský a David Šanc	169	<b>Súfismus na Západě: taríqa naqšbandíja haqqáníja</b> Daniel Křížek
57	<b>Job – Rothův Román prostého člověka. Příspěvek k interpretaci (s reflexí českého překladu studie Claudia Magrise: Daleko odkud. Joseph Roth a východožidovská tradice)</b> Daniela Blahutková	191	<b>Constructing Zoroastrian Identity in Muslim Iran</b> Paulina Niechciał
69	<b>Náboženské pronásledování Židů</b> <b>Almohady a otázka Maimonidovy konverze k islámu</b> Daniel Boušek		<b>ROZHOVOR</b>
87	<b>Nově nalezené Poznámky o Egyptu z pera českého františkána P. Christiana Schneidera (1742–1824)</b> Marek Dospěl	205	<b>An interview with Prof. Judith M. Okely</b> Marek Jakoubek and Lenka J. Budilová
105	<b>Je teologie vědou?</b> Otakar A. Funda		<b>RECENZE</b>
137	<b>Nastolování politické agendy: Strategie Římskokatolické církve v ČR</b> František Kalvas, Jan Váně	229	<b>Left to Right / the cultural shift from words to pictures</b> Lada Hanzelínová
		233	<b>Hésychasmus jako politická kategorie a jeho vztah k současné sociální koncepci Ruské pravoslavné církve</b> Eduard Neupauer
		239	<b>Masood, E. (2009): Science and Islam. A History.</b> Ivan Ramadan

úvod



**Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.**

## Úvodní slovo

Známá britská antropoložka Judith M. Okely, která je čestným hostem nového čísla **Act Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni**, bojuje již řadu let za uznání a naslouchání menšinám, které jsou mnohými svými rysy nekompatibilní s povahou moderní západní společnosti, a jsou proto marginalizovány či stigmatizovány. Modernita se vyznačuje nesmírným homogenizačním potenciálem, to znamená, že vnucuje jednotný životní styl, architekturu, infrastrukturu, hmotné artefakty, estetické vnímání a postupně i myšlení. Exotická pestrost a lokální svéráz minulých staletí jsou eliminovány ve jméno globální standardizace a regulace. Postmoderní „světonázorová“ tolerance a pluralita posledních desetiletí se stále více jeví jako kouřová clona nebo „dialektická lest“ mající za cíl zakrýt plíživý nástup hegemonie uniformity v hmotném i duchovním světě. Dochází tak k paradoxnímu fenoménu: Tradiční komunity, které vzdorují výše zmíněným procesům modernizace, jsou v křížšťálově průsvitném, hygienickém a sterilním moderním světě zviditelněny a označeny za „problém“. Identifikace a řešení tohoto „problému“ legitimizuje represivní strategie a ideologii modernity a v případě krize či neklidu poskytuje vhodného „obětního beránka“ pro vybití kolektivních destruktivních emocí, frustrace a agresivity.

Většina článků v **Actech Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni**, které čtenář právě dostává do rukou, je věnována kultuře vzdoru a rezistence civilizací a společenství, které buď již patří minulosti (Rothova Střední Evropa), nebo se odmítají smířit se zánikem a hledají vhodný způsob adaptace na podmínky modernity (stoupenci zoroastrismu a sufismu). Jejich nezdolná existence téměř vybízí k parafrázi proslulého Tertuliánova

výroku: „**Přežívám, protože je to absurdní.**“ Nebudeme zde opakovat klišé či fráze o tom, že vymizení zmíněných kulturních relikтів by představovalo ztrátu „pradávné moudrosti“ nebo cenného svědectví o „rozmanitých možnostech lidského bytí“. Uzavřeme úvodní slovo závěrem, že není rozumné podceňovat vitalitu a schopnost regenerace jakékoliv lidské společnosti, a že tvář budoucí civilizace může proto nabýt podoby zásadně se lišící od soudobých technokraticky zabarvených představ.

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

## příspěvky

**Lena Arava-Novotná**

**David Behenský a David Šanc**

**Daniela Blahutková**

**Daniel Boušek**

**Marek Dospěl**

**Otakar A. Funda**

**František Kalvas, Jan Váně**

**Dagmar Koláříková**

**Daniel Křížek**

**Paulina Niechciał**

**Lena Arava-Novotná**

## ***Postavení Židů v islámských zemích a jeho proměny pod vlivem Evropy***

*Setkání mezi islámem a judaismem přineslo od samého počátku řadu frkcí a konfliktů, které zanechaly stopy především v rodícím se Koránu i v ústní islámské tradici. Po celá staletí se však islámské náboženství dokázalo vyhnout ideologiím, jež by věřící muslimy vedly k negaci židovského náboženství či k nenávisti vůči židovskému obyvatelstvu. Otevřelo-li se muslimské obyvatelstvo protižidovským a antisemitským proudům, bylo to až v průběhu 19. století a na základě přímého působení představitelů evropských mocností, které v Orientě zápasily o sféry vlivu a nadvládu. Cílem tohoto článku je proto nejen shrnout náboženské, právní i společenské základy, z nichž vyrůstalo tradiční postavení Židů v islámských zemích, ale i poukázat na hluboké otřesy, jimiž tyto principy prošly po setkání muslimské civilizace s Evropou, a které připravily cestu modernímu antisemitismu na Blízkém Východě.*

*Klíčová slova: judaismus, Židé, islám, dhimmí, kolonialismus, sionismus*

*Key words: Judaism, Jews, dhimmí, colonialism, Zionism*

Zakladatel nového náboženství, prorok Muhammad (kol. 570–632), udržoval se židovskými sousedy v Mekce až do svého odchodu v roce 622, *hidžry*, korektní vztahy, neboť jeho zjevení se částečně opíralo o židovské tradice i o studium židovského svatého Písma. Vystaven pronásledování ze strany svého vlastního kmene i nepochopení a nepřijetí ze strany Židů, změnil vůči nim Muhammad po příchodu do Medíny svůj vztah. I když v Medíně jeho učení slavilo úspěch právě v řadách judaizovaného obyvatelstva, skutečné Židy



Muhammad nejprve izoloval a některé z nich postupně vyhnal či pobil. Jednalo se především o příslušníky tří mocných židovských kmenů – *Banú Qajnuqá'*, *Banú Nadír* a *Banú Qurajza*: Muhammad je vyloučil z Medínské konstituce, *sahify*, jež organizovala vztahy mezi jednotlivými skupinami v Medíně a tvořila z nich nové společenství, *ummu*. S kmenem *Qajnuqá'* se Muhammad vypořádal v roce 624, když je vyhnal se ženami i dětmi do oblasti dnešního Transjordánska po své vítězné bitvě nad Mekkánci u Badru; kmen *Nadírů* vypudil Muhammad na Sever poloostrova po své porážce u Uhudu roku 625; a po bitvě s pomocí *chandaqu* (příkopu) v roce 627 nechal povraždit mužské příslušníky *Qurajzů* a jejich ženy a děti vzal do zajetí.<sup>1</sup>

Jakmile Muhammad sjednotil a ovládl Medínu, jeho pozornost se obrátila na rodnou Mekku, kam podnikl roku 628 zcela neozbrojen „malou pout“ ve společnosti svých věrných. Dosáhl přijetí u svého rodného kmene, *Qurajšovců*, i jejich příslib nezahovávat do bojů Muhammadových vojsk proti bývalým spojencům Mekky, Židům z Chajbaru. Prorokovi se však poslední židovský bastion v Hidžázu nepodařilo dobýt a podepsal proto s představiteli Židů z Chajbaru ujednání, ve kterém jim povoloval zachovat si náboženství i majetek za příslib poloviny jejich úrody, kterou měli Židé každoročně muslimům odvádět za svůj život i za svou ochranu, *dhimma*. Podobné úmluvy byly uzavřeny i s dalšími židovskými obcemi od Akabského zálivu a Bahrajnu až po Jemen, a postupně rozšiřovány i na křesťany Arábie.<sup>2</sup> Staly se tak základem pozdějšího statutu *dhimmi*, jenž muslimové oktrojovali „národům knihy“ (*Ahl al-Kitáb*), tedy Židům a křesťanům žijícím pod jejich správou. Krátce před svou smrtí roku 632 Muhammad oběma zaručil svobodu náboženského kultu, ovšem výměnou za speciální daň z hlavy či přesněji „z vousu“ (*džizja*), vedle které byla později ještě zavedena daň z pozemkového vlastnictví (*charádž*).<sup>3</sup>

Rozkol Muhammada s židovskými kmeny ovlivnil i praktickou liturgickou oblast islámu, neboť Prorok přesunul sváteční den ze soboty na pátek, *Jom Kippur* změnil na *Ramadán* a směr modlitby k Jeruzalému obrátil na směr k Mekce, a svou pečeť vtiskl i teoretické rovině nového náboženství zosobněné koránskými verši. Přesto, že Židé stejně jako křesťané jsou „lid knihy“ a na rozdíl od pohanských modloslužebníků je zakázáno jim násilím vnucovat islám<sup>4</sup>, je *Korán* Židům nakloněn zřetelněji méně než vyznavačům Krista<sup>5</sup> a na jejich účet se na mnoha místech vyjadřuje velmi tvrdě<sup>6</sup>: ve druhé a čtvrté ka-

pitole (*súra*) obviňuje Židy z falzifikace Božího slova, ze lži, z uctívání Zlaté modly, ze zabíjení proroků a ze zatajování jejich slov včetně existence Proroka Muhammada<sup>7</sup>, v jiných *súrách* je přirovnává k odporným zvířatům<sup>8</sup> nebo jim připisuje kruté rysy zločinců a rebelů. I když je ve svém celku obraz Žida, kterého *Korán* vykresluje, negativní<sup>9</sup>, nejedná se o zcela uniformní stereotyp: vedle negativního *al-Jahúd* existují i *Banú Isrá'íl*, chvályhodní zachovávající-li věrnost svému Bohu<sup>10</sup>.

První nástupci Proroka, chalífa Abú Bakr (632–634), chalífa Umar Ibn al-Chat-táb (634–644), chalífa Uthmán (644–656) a chalífa Alí (656–660) nejen rozšířili nové učení mimo území Arábie, ale museli také čelit velkým vnitro-politickým i náboženským rebeliím a povstáním, které trvale poznamenaly dějiny islámu jeho rozštěpením na islám sunnitský a islám šiitský<sup>11</sup>. Židovskou otázkou se však stále živě zabývali, jak dosvědčují nejen legendy islámské tradice, ale i vytvoření statutu *dhimmi*, jenž islámská tradice připisuje chalífovi Umarovi<sup>12</sup> a nazývá jej „Umarovým paktem“. Tento dokument původně vymezil šest základních podmínek závazných pro nemuslimské obyvatelstvo monoteistického náboženství<sup>13</sup>: (1) zachovávání naprosté úcty k islámu a k jeho kultu, (2) zákaz jakkoli urážet Proroka, (3) zákaz zneužívat, ale i vyučovat *Korán*, (4) zákaz styku i manželství s muslimskými ženami, (5) zákaz poškozovat muslimy v jejich náboženském přesvědčení či na jejich majetku a (6) zákaz jakékoliv pomoci či solidarity nepřátelům islámu. K těmto nařízením byly postupně připojeny další příkazy jako povinnost přijímat a hostit poutníky a cestující, povinnost vyzout si boty před mešitou, povinnost nosit rozlišovací oděv (*ghijár*)<sup>14</sup> a zákaz jakkoliv napodobovat oblečení či vnější zjev muslimů, zákaz používat pečeti s arabským písmem, zákaz připojovat arabské přídomky (*kunja*) ke jménu,

6) *Idem*, 5:65, 9:29.

7) *Idem*, 7:157–8.

8) *Idem*, 7:166.

9) *Zejména o tyto negativní rysy evokované Koránem se opírá islámská polemika s judaismem, jejíž systematické základy položil ve středověku Ibn Hazm z Córdoba (994–1064)...in: Bernard LEWIS, The Jews of Islam, op. cit., str. 87.*

10) *Korán*, 2:40, 2:47.

11) Karen ARMSTRONGOVÁ, *Islám, naklad. Slovart, Bratislava, 2008, str. 101–103. Vůči dhimmi byli šiité mnohem méně tolerantní než sunnité.*

12) *Dodnes není zcela jasné, kdo je autorem tohoto dokumentu: legenda jej sice připisuje Umarovi Ibn al-Chattáb, ale je pravděpodobnější, že na základě ústní tradice a různých (např. i partských) vlivů byl sepsán o století později za Umara Ibn al-Aziz (717–720) či dokonce až v 9. století. Viz Michel ABITBOL, Le passé d'une discorde. Juifs et Arabes depuis le VIIe siècle, naklad. Perrin, Paříž, 2003, str. 35, nebo Léon POLIAKOV, Histoire de l'antisémitisme, I. díl: L'âge de la foi, naklad. Calmann-Lévy, Paříž, 1981, str. 59–60. 13) Léon POLIAKOV, Histoire de l'antisémitisme... op. cit., I., str. 60–61.*

1) Bernard LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1984, str. 83.

2) *Idem*, str. 14–16 a 21–22.

3) Viz Luboš KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, naklad. Vyšehrad, Praha, 2006, str. 237, Bernard LEWIS, *The Jews of Islam*, op. cit., str. 14–16.

4) *KORÁN* (český překlad Ivan Hrbek, naklad. Academia, Praha, 2000), 2:99, 3:68, 5:73, 6:72, 22:17.

5) *Idem*, 5: 82.

zákaz jezdit na osedlaných koních, mulách či oslech, zákaz nosit a používat jakoukoliv zbraň, zákaz stavět domy vyšší a honosnější než domy muslimů, zákaz pít na veřejnosti víno či konzumovat potraviny, na něž se z hlediska islámu vztahuje prohibice, zákaz zvonit zvony a hlasitě se během náboženských či rodinných ceremonií projevovat, zákaz používání všech nemuslimských náboženských symbolů na veřejnosti, zákaz jakkoliv šířit jiné náboženství než islám, zákaz stavět či opravovat budovy k náboženským účelům Židů či křesťanů v muslimských čtvrtích apod.<sup>15</sup>

S expanzivní muslimskou politikou a výboji se statut *dhimmi* i povinnost platit vedle základní daně i daň „z vousu“ rozšířily i na nově dobytá území, kde – jako například v částech bývalé Byzantské říše<sup>16</sup> – Židé vítali muslimy jako své osvoboditele, neboť jim navraceli svobodu náboženského vyznání, ale i možnost volného pohybu a všech zaměstnání. Na rozdíl od daní, které v islámské říši vždy tvořily základ „symbiózy“ mezi Židy či křesťany a jejich muslimskými „ochránci“ a po dlouhá staletí jim garantovaly relativně klidný život a prosperitu, nebyla omezení „Umarova paktu“ po celá staletí aplikována doslovně nebo trvale. Svědčí o tom nejen velké nadšení židovských středověkých učenců a filosofů pro arabštinu i arabskou kulturu, ale i začlenění arabských *kunja* do jejich jmen jako Sa'adia Ibn Júsuf al-Fajúmi zvaný Sa'adia Gaon (882–942), Bahija Ibn Pakuda (11. století), Salomon Ibn Gabirol (kol. 1020–1057), Moše Ibn Ezra (1055–1135), Josef Ibn Caddik (1075–1149), Abraham Ibn Ezra (1092–1167), Abraham Ibn Daoud (1110–1180), Jehuda Ibn Tibbon (12. století), Josef Ibn Akinin (1160–1226), Jehuda al-Harízi (1170–1235), Bahija Ibn Halawa (1260–1340), David Ibn Zimra (1479–1573) atd.<sup>17</sup> O diskriminačních opatřeních včetně povinnosti nosit *ghijár* v období od 10. do 12. století naprosto mlčí i četné dokumenty ze slavné káhirské *genizy*.<sup>18</sup> A konečně nedůslednou aplikaci segregáčních nařízení dokládá i rozkvět židovských obcí a židovsko-arabské civilizace<sup>19</sup> ve většině muslimských center od Bagdádu přes Damašek, Fustat (Káhira), Tlemcen, Fez

až po Toledo. Politická reprezentace Židů, tj. *exilarchát* v čele s *rejš galuta*<sup>20</sup>, přestala být od 10. století výsadou babylonského judaismu a její obdoby se objevovaly v Egyptě, severní Africe a především v muslimských částech Pyrenejského poloostrova, kde se významní představitelé židovských obcí jako Chasdaj Ibn Šaprut (905–975) či Samuel Ibn Nagrela (993–1053) zvaný Samuel Ha-Nagid podíleli na politickém i dvorském životě španělského chalífátu.<sup>21</sup> Vznikem nových center židovského vzdělání v Káhiře, Qajruwánu<sup>22</sup> či v Córdoba ztratili svůj primát i *geonim* v Bagdádu a slavné talmudické akademie v Súře a v Pumbeditě. Judaismus se díky rozvoji islámských věd, arabským překladům řeckých děl i vzájemným kontaktům mezi muslimskými a židovskými učenými obohatil o nové koncepty právní, filosofické i teologické a učení muslimských racionalistů, *kalám*, vtisklo svou pečeti kontribuci takových židovských myslitelů, jakými byli Sa'adia Gaon (882–942) či Moše Maimonides (1135–1204).<sup>23</sup> Sa'adia Gaon dokonce přeložil psanou Tóru do arabštiny a tento překlad (*Šarh*) byl po staletí až do dnešních dnů využíván všemi arabofonními židovskými komunitami Blízkého Východu.

Rozmachem, k němuž Židé nemalou měrou přispěli, prošel i námořní obchod mezi středomořskými přístavy a centry v Indickém oceánu. První století islámské éry byla totiž poznamenána silnou migrací židovského obyvatelstva z Persie, Arábie, Jemenu a Iráku do západních oblastí chalífátu a naopak, od 11. století směřovaly židovské migrační vlny více na východ od Středomoří. Tato ne vždy dobrovolná mobilita nejen posílila kulturní, náboženskou a etnickou kohezi mezi často velmi vzdálenými komunitami, ale dávala podněty ke vzniku širokých obchodních sítí i kupeckých syndikátů, zaměřených na obchod zbožím všeho druhu: od *košer* potravin a posvátných knih, přes koření, perly, papír či jiné luxusní artikly až po železo, kovy, dřevo apod.<sup>24</sup> Vedle námořního obchodu měli Židé podíl i na karavanách důležitého trans-saharského trhu, který byl rozvíjen nejprve mezi městy a oázami maghrebského jihu, postupně se rozšířil do severních center Maroka, Alžírsko či Tuniska a v období svého největšího rozkvětu, v 10. a 11. století, zahrnoval i oblasti dnešního Nigeru, Mali, Senegalu a Súdánu.<sup>25</sup> A protože islám po-

14) Základem tohoto oděvu byla modrá barva pro křesťany a šafránová barva pro židovské obyvatelstvo, viz Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme... op. cit., I., str. 60.*

15) Viz Antoine FATTAL, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Bejrút, 1958, cit. in. Michel ABITBOL, Le passé d'une discorde... op. cit., str. 34.*

16) V období vlády křesťanských panovníků v Byzanci (425–638) zakusili Židé první persekuce a omezování svého náboženského života ze strany křesťanů, viz Marianne PICARD, *Juifs et judaïsme, II., naklad. Biblieurope, Paříž, 1998, str. 182–185.*

17) Viz Sylvie-Anne GOLDBERG, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, naklad. Cerf, Paříž, 1993.*

18) Šlomo Dov GOITEN, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, I.-III., University of California Press, 1967-1978, II. díl, str. 286–287, cit. in. Michel ABITBOL, Le passé d'une discorde... op. cit., str. 37.*

19) Viz. Bernard LEWIS, *The Jews of Islam, op. cit., str. 77.*

20) Znamená „představený židovské komunity v exilu“, jenž byl zároveň reprezentantem Židů před vládnoucími nežidovskými panovníky, viz Sylvie-Anne GOLDBERG, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, op. cit.*

21) Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde... op. cit., str. 45–46.*

22) Viz Gérard NAHON, *Métropoles et périphéries sefarades d'Occident: Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem, naklad. Cerf, Paříž, 1993.*

23) Viz Colette SIRAT, *La Philosophie juive médiévale en Terre d'Islam, naklad. CNRS, Paříž, 1988.*

24) Blíže S. D. GOITEN, *Jews and Arabs – Their Contacts through the Ages, naklad. Schocken Press, New York, 1974, cit. in. Michel ABITBOL, Le passé d'une discorde... op. cit., str. 49.*

važuje obchod za vznešenou lidskou aktivitu, získávali židovští obchodníci – od prostých trhovců až po majetné kupce – nejen na prosperitě, ale i na prestiži a na společenském postavení. Je proto oprávněné se domnívat, že za „normálních“ okolností, tedy v období celospolečenského rozvoje a obecné prosperity *dár al-islám* se židovské obyvatelstvo žádným zvláštním způsobem nelišilo od muslimských sousedů: jedinou odlišností byl speciální opasek *zunnar* a charakteristická barva pokrývky hlavy, což ale byly i atributy určitých profesních skupin jako vojáků, kléru či bankéřů.<sup>25</sup>

Postoj k *dhimmí* vyplývající z klauzulí „Umarova paktu“ nezavazoval pouze jednotlivé panovníky, ale celou muslimskou společnost a jeho interpretace nejvíce závisela od *‘ulamá*, kteří zodpovídali za náboženský řád především v etapách politické nestability a společenských nepokojů. Proto téměř pravidelně docházelo v době, kdy panovnická moc kolísala či byla v oslabení vůči moci duchovních, k pokusům aktualizovat „Umarův pakt“ a znovu omezit jeho ustanoveními nemuslimské obyvatelstvo. K takovým situacím docházelo zpočátku sporadicky: za vlády abbásového chalífy al-Mutawakkila v 9. století<sup>27</sup>, v Egyptě za vlády fátimovce al-Hakíma na přelomu 10. a 11. století<sup>28</sup>, či v severní Africe v 11. století za dynastie Almorávidů a zejména, o století později, po mocenském nástupu Almohádů. Noví netolerantní vládcové severní Afriky se snažili vybudovat homogennější náboženskou společnost s méně disparátní politikou a svůj tvrdý postoj vůči židovskému a křesťanskému obyvatelstvu zdůvodňovali „učněním“, podle kterého Muhammad udělil „nevěrným“ svobodu kultu pouze na pět set let od *hidžry*, tedy zhruba do roku 1107, kdy by se měl zjevit Mesiáš a Židé i křesťané tak pozbýt důvodů svého odmítání islámu.<sup>29</sup>

S křížovými výpravami a po vytvoření křesťanské enklávy v srdci *dár al-islám*, v Palestině v letech 1099 až 1260 však muslimové začali vůči nemuslimskému obyvatelstvu žijícímu na jejich území pocítovat nedůvěru a zášť a věřit, že nejlepší obranou proti vlivu *dhimmí* je přísné dodržování segregačních norem. Úspěchy katolické *reconquisty* ve Španělsku v první polovině 13. století a ničivý vpád Mongolů do Bagdádu roku 1258 jenom prohloubily tyto tendence stejně jako celkové ovzduší strachu a nejistoty. Od počátku 14. století byly v mnoha oblastech muslimského Východu i Západu uvedeny do praxe zákony „Umarova paktu“ jako nošení rozlišovacích znamení – pro křesťany se stal povinný turban modré barvy, pro Samaritány červený a Židé museli nosit turban žlutý, bylo jim zakázáno jezdit v sedle na koních i mulách, stavět si honosné domy či pohřbívat na muslimských hřbitovech; byly zničeny desítky křesťanských chrámů a židovských synagog,

Židé i křesťané ztráceli své funkce i výhodná zaměstnání a stávali se více a více terčem výsměchu a pohrdání: například *dhimmí* mužského pohlaví měli volný vstup do veřejných lázní – na rozdíl od nemuslimských žen, kterým byly veřejné lázně přísně zakázány – ale mohli vejít pouze ze zvonečkem na krku.<sup>30</sup> Mamlúcký sultán Jaqmaq v Egyptě roku 1448 dokonce zakázal židovským lékařům ošetřovat nemocné muslimy.<sup>31</sup>

Nejkrutější situace pro *dhimmí* židovského vyznání zavládla od poloviny 15. století a v průběhu 16. století v severní Africe, kdy desetitisíce sefardských Židů a *marranů*<sup>32</sup> prchajících před iberskou xenofobií a inkvizicí připlouvalo ke břehům Maghrebu. I když většina muslimských politických představitelů jako marocký král Muhammad al-Šajch, emírové v Tlemcenu či v Alžíru nebo zástupci osmanských sultánů nekladla imigrantům žádné překážky, námořníci, piráti, hordy španělských vojáků i pobouřené místní muslimské obyvatelstvo uprchlíky okrádali, masakrovali a prodávali do otroctví. Podle svědectví kroniky Josefa Ha-Cohena (1496 – kol. 1558)<sup>33</sup> se židovští starousedlíci, *tošavim*, snažili svým zkoušeným souvěrcům z Pyrenejského poloostrova – zvaným podle jejich hispánských baretů *megorašim* – pomoci, přestože sami byli vystaveni nebezpečí. Přírodní katastrofy a epidemie se střídaly s útoky nepřátel, kteří decimovali obyvatele židovských čtvrtí: roku 1465 ve Fezu, 1492 v Tuatu, v letech 1509 a 1510 v Oranu a Tripolis, roku 1535 v Tunisu, 1550 v Tlemcenu atd.<sup>34</sup> Postupně ale *megorašim* v severozápadním Maghrebu zakořenili, opustili svůj původní jazyk *ladino* ve prospěch arabštiny a splynuli s *tošavim*, i když nad nimi získali demografickou i kulturní převahu a hegemonii. Nicméně hlubokou propast, která se mezi muslimským a židovským obyvatelstvem otevřela, se jim už nikdy zcela nepodařilo překlenout. Vedla nejen k násilnostem, které proti Židům příležitostně propukaly za krizí či politického napětí jako například v Maroku v letech 1790 až 1792 či v Alžírsku roku 1805, ale i k vzrůstající společenské izolaci a celkovému kulturnímu úpadku židovských obcí.<sup>35</sup>

29) *Idem*, str. 58–64.

30) Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde... op. cit.*, str. 68.

31) *Idem*, str. 69.

32) Hanlivá přezdívka *marran* či *marranos* (slovo je nejistého původu a značí v aramejštině *mar anus*: „pán donucený ke konverzi“, v arabštině *murain*: „pokrytec“ a ve španělštině *marranos*: „prase“), se vztahovala na část židovského obyvatelstva Pyrenejského poloostrova, která pod různými tlaky přijala katolictví, ale církev a obzvláště Inkvizice ji neustále podezřívala (oprávněně i neoprávněně) z tajného praktikování judaismu a vystavovala diskriminaci a pronásledování.

33) Viz Josef HA-COHEN, *Emek ha-bacha* ve franc. překladu, *La Vallée des Pleurs, Paříž, 1981*. Kronika vznikla v 16. století, ale poprvé byla vydána M. Letterisem ve Vídni roku 1852.

34) Blíže viz Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde... op. cit.*, str. 81 a násled.

25) Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde... op. cit.*, str. 51–55.

26) *Idem*, str. 37.

27) Bernard LEWIS, *The Jews of Islam*, *op. cit.*, str. 47–49.

28) Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde... op. cit.*, str. 39 a 51.

K odlišnému vývoji došlo ve východních částech *dár al-islám*, kde po vpádu Mongolů vzrostla vůči nemuslimskému obyvatelstvu nevole a postavení *dhimmí* se zhoršilo. Avšak po smrti Timura Lenka roku 1405 „Mongolská říše“, zahrnující obrovská území od Indie přes střední Asii a Irán až po Irák a Anatólii, zanikla a rozpadla se na tři menší islámské státy: po bratrovražedné válce se v západní oblasti sjednotili a svou říši obnovili roku 1413 osmanští Turci v čele s Mehmetem I. (1413–1421); na území Iránu a v části střední Asie šáh Ismáčil položil roku 1502 základy šiitské říše Safijovců; a v Indii a na zbylých částech střední Asie položil Bábur roku 1526 základy Mughalské (Mogulské) říše.<sup>36</sup> Právě osmanští panovníci včetně sultána Bájazída II. (1481–1512), jenž proslul zbožností a náklonností k *‘ulamá* a omezil během své vlády liberální náboženskou politiku svého otce Mehmeda II. Dobývatele (1451–1481), nabídli po dobytí Konstantinopoli (Istanbul) roku 1453 domácím i hispánským Židům nebývalé podmínky k všestrannému rozvoji.<sup>37</sup> Největší prosperity dosáhli Židé za Selima I. (1512–1520) a Süleymana Nádherného (1520–1566), neboť tito panovníci dokázali ocenit jejich profesionální, vojenský i společenský přínos a otevřeli jim brány své říše naplno. Přitahování kvetoucím hlavním městem, tvořili Židé, rozdělení do komunit podle země původu na „autochtonní“ mluvící řecky či arabsky (*musta‘ribún*), sefardské, aškenázské, karaity apod., před polovinou 16. století kolem deseti procent z celkového množství obyvatelstva Istanbulu.<sup>38</sup> Jejich počty ale rostly i v jiných významných městech pod správou Turků: ve Smyrně, v Damašku, v Alepu, v Andrinopoli či v Soluni (Thessaloniki), kde Židé dokonce tvořili většinu populace. Uplatnění nacházeli v široké paletě zaměstnání a Osmanská říše i islámský svět jim vděčily nejen za stříelné zbraně (*mosquete*) a kanóny, ale i za knihtisk, jež přinesli a rozšířili sefardští Židé z Pyrenejského poloostrova.<sup>39</sup> Süleyman Nádherný, pravděpodobně na žádost svého rádce a významného politika Josefa Nassi, vévody z Naxosu<sup>40</sup>, podporoval i nové židovské osídlení a zakládání textilních manufaktur v severní Palestině, kolem měst Tiberias a Safed, které se ovšem více proslavilo jako kabalistické a duchovní centrum raně-novověkého judaismu.<sup>41</sup>

35) *Idem*, str. 114–125.

36) Karen ARMSTRONGOVÁ, *Islám*, op. cit., str. 145–171.

37) Vzhledem k netolerantnosti šiitského islámu, zastavila se židovská migrace od 15. do 18. století na hranici mezi sunnitskou Osmanskou říší a šiitskou Perskou či Safijovskou říší, kde došlo ke změně režimu až po roce 1779 s nástupem turkmenských Qádžarovců.

38) Michel ABITBOL, *Le passé d’une discorde...*, op. cit., str. 90.

39) Viz Gérard NAHON, *La Terre sainte au temps des kabbalistes: 1492–1592*, naklad. Albin Michel, Paříž, 1997, str. 137–142.

40) *Idem*, str. 86–91.

Vnitřní krize judaismu, jež se projevila po roce 1666 v souvislosti s vystoupením Šabtaje Zevi a Nathana z Gazy, zachvátila nejen většinu židovských obcí Egypta, Palestiny, Sýrie, Turecka i Řecka, ale rozšířila se i na Balkán a do Evropy, a byla jednou z příčin vedoucích k úpadku postavení Židů v Osmanské říši.<sup>42</sup> Také vnější ohrožení Osmanské říše a ztráty evropských provincií – především Bělehradské oblasti po roce 1716 a Krymského poloostrova v roce 1783 – oslabovaly toleranci Turků vůči nemuslimskému obyvatelstvu a volaly po důsledné aplikaci dispozic „Umarova paktu“. A navíc neschopný trvale kontrolovat výbojem získaná obrovská území od Arábie přes Irák až po Alžírsko a Balkánský poloostrov, uchovával si istanbulský sultanát v přímé správě pouze velká městská centra syro-palestinské oblasti a Anatólii. Ostatní části říše byly stále více ponechávány na odpovědnosti lokálních vlád s přítomností několika tureckých hodnostářů, se symbolickou osmanskou investiturou a s povinností odvádět sultánovi roční daně.<sup>43</sup> Osudy židovského i křesťanského obyvatelstva se v nestabilních podmínkách islámského světa v průběhu 18. století nemohly než zhoršovat.

Hluboké společenské změny v Evropě, tj. nejen Velká francouzská revoluce a její následky, ale i rozvoj merkantilistických a kapitalistických struktur především v Anglii či v Holandsku a hegemonie evropských mocností nad významnými námořními cestami a světovými trhy, měly vliv i na interní transformace většiny zemí a oblastí *dár al-islám*. Přímé počátky arabsko-muslimské modernizace jsou spojeny s opakovanými vojenskými neúspěchy muslimů na územích evropského kontinentu.<sup>44</sup> Osmanští i severoafričtí představitelé vládnoucích kruhů se začali vůči nezdarům a celkovému úpadku bránit pokusy o modernizaci armád, administrace i státního aparátu. Na rozdíl od Evropy byly však tyto orientální modernizační snahy čistě pragmatické, bez jakékoliv spojitosti s filozofickým a ideovým zázemím osvícenství či romantismu, ze kterého se zrodily v Evropě. A navíc, modernizace islámského světa se prosadila ve stejný okamžik jako první projevy evropského expansionismu!

Pod nátlakem zástupců evropských vlád došlo i k radikální modifikaci postavení nemuslimských minorit: křesťané a Židé byli zcela vyňati z tradičních pravomocí *‘ulamá* a podřízeni lokálním civilním vládám, které usilovaly o vybudování nových vztahů mezi státem a poddanými na moderních základech vycházejících z evropské koncepce rovnosti a svobody. Paradoxním výsledkem tohoto úsilí bylo prohloubení náboženských

41) Stejně jako význam Safedu vzrostl v průběhu 16. století několikanásobně i jeho počet židovských obyvatel: viz Gérard NAHON, *La Terre sainte...*, op. cit., str. 19–33.

42) Viz G. SCHOLEM, *Sabbatai Tsevi. Le Messie mystique, 1626–1676*, franc. překlad, nakl. Verdier, Paříž, 1983.

43) Henry LAURENS, *L’Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, naklad. Armand Colin, Paříž, 2008, str. 29–35.

a etnických partikularismů mezi jednotlivými nemuslimskými komunitami, i zvětšení propasti mezi těmito komunitami a muslimskou většinou, která ztrácela své privilegované postavení a byla vystavena stejným povinnostem a právům jako její nemuslimští sousedé: „náboženské rozepře a konflikty mezi odlišnými populacemi nikdy nebyly tak živé jako od chvíle, kdy se na scéně Blízkého Východu a severní Afriky objevili Evropané“<sup>44</sup>.

K prvnímu významnému novodobému střetu Evropanů s islámskou civilizací došlo během Napoleonovy výpravy do Egypta roku 1798.<sup>45</sup> I když pro francouzskou armádu tato expedice a vojenské, politické i kulturní aktivity skončily díky spojenectví Turků s Angličany a především zásluhou admirála Nelsona po třech letech neúspěchem, zanechal osvícensko-revoluční duch Francie v Egyptě hluboké stopy. Někteří z příslušníků lokálních elit si totiž uvědomili, že k tomu, aby mohl Egypt vyjít z dekadence, ve které již po několik staletí živil, bylo zapotřebí osvojit si moderní hodnoty i způsoby šířené právě kulturou dobyvatelů. Nejvíce z této lekce vytěžil Muhammad Ali (1769–1848), který se jako makedonský důstojník speciálního oddílu osmanské armády dostal do Egypta roku 1801.<sup>47</sup> Podporován egyptským obyvatelstvem i *‘ulamá*, dokázal se Muhammad Ali vyrovnat s anglickým vojskem (1807) i s mamlúckými vládci (1811) a donutit istanbulskou vládu, aby mu udělila titul paši a svěřila správu Egypta. S touto výstavou zahájil budování moderního státu: zavedl do Egypta západní vzdělávací soustavu, otevřel první školy a učiliště formující důstojníky, lékaře, inženýry a jiné specialisty, provedl agrární reformu a „znárodnil“ ve prospěch zemědělců obrovské mame-lúcké pozemky, transformoval administrativu i ekonomii, inicioval výstavbu moderního irigačního systému i produkci bavlny a celkově přispěl k obrovskému hospodářskému rozkvětu země. V rámci svých reforem Muhammad Ali rovněž udělil *dhimmi* svobodu a jejich postavení se na počátku 19. století velmi zlepšilo. Řady nemuslimského obyvatelstva rozšířil i několikatisícový příliv evropských státních příslušníků – investorů, podnikatelů, bankéřů apod., jež zlákal egyptský úspěch a jejichž počet ještě vzrostl po otevření Suezského průplavu roku 1869.

Muhammad Ali byl po svém odchodu do ústraní krátce vystřídán synem Ibrahimem, jenž ale zemřel již roku 1848. Následovala zpátečnická vláda Abbáse, dalšího syna Muhammada Aliho, který brutálně zrušil všechny otcovy reformy. Po jeho zavraždění roku 1854 nastoupil poslední Aliho syn, Sa‘íd, jenž obnovil modernizační proces země a zahájil výstavbu Suezského průplavu. Dokončil ji však až jeho následovník Ismail,

jenž pod evropským vlivem přijal nový titul vice-krále (*chediv*) a pokračoval v dalších státních, právních i hospodářských reformách. Jejich nákladnost však přivodila finanční katastrofu, jejímž následkem vice-král roku 1879 abdikoval, Egypt roku 1882 připadl pod nadvládu Anglie a zemí pod nadvládou cizinců začala otřásat první proto-nacionalistická a islámská hnutí.<sup>48</sup>

Roku 1839, zatímco turečtí a britští vojáci a diplomaté zápasili, aby Osmanská říše dostala zpět svou provincii Sýrii uzurpovanou egyptským pašou<sup>49</sup>, sultán Abdul Madžid I. (1823–1861) oznámil své reformy, *Tanzímát*, jež zvrátily politické, ekonomické i kulturní struktury říše.<sup>50</sup> Jednou z revolučních změn tohoto reformního úsilí byly i nové vztahy státu vůči obyvatelům bez rozdílů náboženství a národnosti, i když jejich příslušnost ke konfesním komunitám (*millet*) zůstala zachována. Z nového postavení a evropského vměšování se ale rodilo napětí především mezi křesťany a muslimy vrcholící vážnými etnicko-náboženskými konflikty v Sýrii v letech 1841–1846 a v Libanonu v letech 1860–1861, při kterých přišly o život desetitisíce obětí, a které vedly ke zvýšení vlivu Francie a Anglie v syro-palestinské oblasti. Hnutí *Tanzímát* však pokračovalo: roku 1855 byla zrušena speciální daň nemuslimského obyvatelstva, *džizja*, a roku 1856 vyhlášena úplná rovnoprávnost a naprostá svoboda kultu i vlastnictví.<sup>51</sup> Židé i křesťané měli nyní právo stavět si světské i náboženské budovy dle libosti, účastnit se všech sfér občanského života, ale i povinnost sloužit po boku muslimů v armádě. Principy „Umarova paktu“ tak byly zcela diskvalifikovány, jak potvrdila i první osmanská Ústava v roce 1876. Nicméně žádná z reforem nezabránila postupnému štěpení a rozkladu tureckého panství už nejen na Balkáně, ale i na Blízkém Východě a v severní Africe.<sup>52</sup>

Třetí oblastí poznamenanou obrovskými společenskými změnami v souvislosti s evropskou přítomností byl Maghreb a především Alžírsko. Roku 1830 Francie porušila rovnováhu sil vytvořenou Vídeňským kongresem (1815) a dobyla město Alžír, odkud pak vedla další vojenské expedice proti důležitým centrům v oblasti. Roku 1837 zde

44) Henry LAURENS, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme*, op. cit. str. 76–77 a 176–181.

49) Vedle budovatelských úspěchů, dosáhl paša Muhammad Ali i vojenské slávy, když potlačil wahhábovské povstání v Hidžázu (1811–1818), rebelie v Súdánu (1820–1823) i národně-osvobozenecký boj Řeků (1821–1826). Nicméně nedodržené sliby sultána z *Istanbulu* i porážka, kterou Muhammad Ali utřil od spojených evropských armád bránících Řecko v námořní bitvě roku 1827, rozhodly, že se paša soustředil pouze na vlastní mocenské zájmy a na počátku 30. let 19. století obsadil Palestinu a Sýrii. Opuštěn Francií a pod tlakem Anglie se však musel roku 1841 ze Sýrie i z Palestiny stáhnout a zklamán, odešel do ústraní.

50) Viz Eduard GOMBÁR, *Moderní dějiny islámských zemí*, op. cit., str. 139–146.

51) *Idem*, str. 196–197.

52) *Idem*, str. 231–250.

44) Viz Eduard GOMBÁR, *Moderní dějiny islámských zemí*, naklad. Karolinum, Praha, 1999, str. 17–28.

45) Michael ABITBOL, *Le passé d'une discorde...*, op. cit., str. 131.

46) Blíže viz Henry LAURENS, *L'Expédition d'Egypte*, naklad. Seuil, Paříž, 1997.

47) L. BAREŠ, R. VESELÝ, E. GOMBÁR, *Dějiny Egypta*, naklad. Lidové noviny, Praha, 2009, str. 401–417.



Francie definitivně ukončila turecké panství a vyhlásila provincii francouzským Alžírskem (*Possessions françaises sur la côte septentrionale de l'Afrique neboli Algérie française*), jenž zůstalo kolonií Francie až do roku 1962.

Od 50. let 19. století novou francouzskou provincii zaplavily statisíce evropských přistěhovalců nejen z Francie, ale i ze Španělska, Itálie či Malty. Jejich počet v letech 1850–1876 vystoupil téměř na 345 000 osob a v předvečer První světové války žilo v Alžírsku více než 750 000 evropských kolonizátorů zvaných *pieds-noirs*. Francouzské orgány jim přidělovaly zemědělskou půdu, kterou zabíraly původním muslimským vlastníkům, což vedlo k degradaci jejich postavení i k celkovému úpadku muslimského obyvatelstva v zemi.<sup>53</sup> Naproti tomu *dhimmi*, křesťané i Židé, zažívali pod francouzskou vládou lepší časy.

Na počátku francouzského výboje ve 30. letech 19. století žilo v Alžírsku z celkového počtu 3 000 000 obyvatel asi 15 000 Židů, soustředěných především ve městech Alžír, Oran, Constantine a Tlemcen. Podléhali řadě tradičních diskriminačních nařízení „Umarova paktu“, žili v oddělených čtvrtích a kromě několika výjimečných rodin boháčů vykazovali spíše znaky chudoby i kulturní zaostalosti. S nastolením francouzských zákonů i působením emancipačních a asimilačních snah francouzských souvrvců se jejich situace rychle změnila: velmi rychle se přizpůsobovali francouzským civilizačním normám a jejich děti začali studovat ve francouzských školách. V roce 1845 byl po francouzském vzoru vytvořen systém konsistoří: Centrální konsistoř v Alžíru a lokální Konsistoře v Oranu a v Constantine s úkolem dbát na náboženské potřeby židovského obyvatelstva a zajišťovat adekvátní náboženské vzdělání. Hlavním rabínem Alžírska nebyl jmenován žádný místní kandidát, ale Michel Aaron Weil, rodák ze Štrasburku stejně jako jeho další dva nástupci, Moše Weil a Abraham Bloch. Neboť jen Židé z Francie mohli dokončit „okcidentalizaci“ alžírského judaismu, „vychovat jej a povznést na úroveň francouzských občanů izraelského vyznání“.<sup>54</sup> V roce 1857 dokonce vznikla myšlenka spojit alžírské konsistoře s hlavní Konsistoří v Paříži, aby tak byl autochtonnímu židovstvu v kolonii poskytnut „vzhled demokratičtější a méně autokratický než v minulosti“.<sup>55</sup>

Úsilí francouzského judaismu pozvednout alžírské Židy – „kteří jsou skoro stejní jako my“ – k francouzským ideálům, se odrazilo i v koloniální politice a v jejich odlišných postojích k ovládanému obyvatelstvu. Na rozdíl od muslimů pokládáných za „kulturně zaostalé a tedy méněcenné“ začali Francouzi vnímat orientální Židy za bytosti více otevřené, inteligentnější a s vyšší kulturní úrovní. Napoleon III. při své návštěvě v Alžírsku roku 1865 nabídl sice možnost francouzského občanství muslimským i židovským oby-

vatelům kolonie, ale za podmínky, že se zřeknou svých zvyků. Nevyužil jí žádný muslim a požádalo o ni jen několik desítek Židů, což reprezentantům francouzského judaismu přineslo obrovské zklamání.<sup>56</sup> V této situaci sehrál velmi důležitou roli Adolphe Crémieux (1796–1880), který představuje nejen archetyp ušlechtilého francouzského izraelity 19. století, ale také výrazného politika. Jmenován ministrem spravedlnosti Crémieux vstoupil roku 1870 do Vlády národní obrany (*Gouvernement de la Défense nationale*). Ještě na podzim 1870 zrušil v Alžírsku vojenský režim a všem autochtonním Židům udělil francouzské občanství, čímž je automaticky podřídil francouzským zákonům. Tento dokument zvaný *Décret Crémieux* rázem zvrátil dosavadní osud alžírského židovstva: z dosavadních *dhimmi* se stali občané rovní francouzským pánům! Tento dokument ale také bezprostředně vyvolal roku 1871 mohutné protifrancouzské povstání Kabylů a v budoucnosti přispěl k rozvoji antisemitismu nejen v Alžírsku, ale i ve Francii.<sup>57</sup>

K obdobným, i když mnohem méně radikálním změnám došlo i v sousedním Tunisku a Maroku. Obě země si sice zachovaly své autochtonní vlády – *machzen* v čele se sultánem v Maroku a beje v Tunisku, ale i jejich vnitřní vývoj byl ovlivněn zásahy evropských mocností, zejména Anglie v Maroku<sup>58</sup> a Francie v Tunisku<sup>59</sup>. Postavení *dhimmi* bylo i zde řešeno na základě intervencí evropských institucí: Sir Moses Montefiore (1784–1885), prezident *Board of Deputies of British Jews* se angažoval ve prospěch Židů v Maroku, kteří v roce 1880 po Konferenci v Madridu získali základy marockého občanství. Situace *dhimmi* v Tunisku byla řešena, podobně jako v Egyptě, v souvislosti s nárůstem evropského přistěhovalectví a s reformním úsilím místních vládců vystavených evropským tlakům. Bej Muhammad b. Husajn tak roku 1857 promulgoval „Fundamentální pakt“ (*Ahd al-Amán*), jenž zaručoval všem obyvatelům země právní rovnost i svobodu kultu bez ohledu na náboženské vyznání.<sup>60</sup> Lokální nemuslimské obyvatelstvo bylo zbaveno povinnosti nosit rozlišovací oděv, platit speciální daň, *džizja*, i dodržovat jiná segregační opatření. Nicméně tyto zásahy zvenčí či shora v Maroku i v Tunisku – stejně jako v Alžírsku či v Egyptě – prohlubovaly odpor muslimů vůči Evropanům i Židům a vedly k postupnému rozvoji protikoloniální ideologie, ale i antisemitismu.

56) *Idem*, str. 163.

57) *Idem*,

58) V roce 1856 podepsala Anglie s marockým královstvím dohodu o „přátelství“, jež měla Maroko chránit před Španělskem, ale rovněž položit základy moderního obchodu s Evropou. Přítomnost Anglie byla významná až do vyhlášení francouzského a španělského protektorátu nad Marokem v roce 1912.

59) Tunisko se ocitlo pod francouzským vlivem už ve 30. letech 19. století, nicméně si uchovalo na rozdíl od Alžírska určitou samostatnost a roku 1881 se stalo „pouze“ Francouzským protektorátem.

60) Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde...*, op. cit., str. 176.

53) Tuto tragickou situaci výtečně popsal Alexis de TOCQUEVILLE: *De la colonie en Algérie*, naklad. Complexe, Bruxelles, 1988.

54) Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde...*, op. cit., str. 160.

55) *Idem*,

Obrovské mutace, které v 19. století zasáhly nemuslimské i muslimské obyvatelstvo téměř celého islámského světa, odzvonily sice tradičnímu postavení *dhimmí*, ale přinesly rovněž naprosto nové fenomény, jež se naplno rozvinuly po první světové válce. Prodomy těchto proměn však spadají do 19. století, kdy se statutem *dhimmí* postupně zmizely i staré typy vztahů mezi muslimy a Židy či křesťany. Nahradily je jiné, často chaotické formy kohabitace, jichž spolu s politickou, vojenskou i ekonomickou slabostí muslimských zemí využila pro své cíle dobová Evropa, když vytrhla působením svých vyslanců, institucí a kultury především oslabené židovské obyvatelstvo z tradičních forem kolektivního života a podnítila ho k přijetí nových evropských konceptů, aniž by mu umožnila vytvořit vlastní nová kritéria občanství a společenské příslušnosti vyplývající z jeho historických a kulturních zkušeností.

První proměna spojená s procesem urbanizace a koncentrace nemuslimské a zejména židovské populace ve velkých městech je demografického charakteru. V období evropského ekonomického expansionismu celé židovské komunity opouštěly vesnice a města provinčních oblastí a stěhovaly se do pobřežních zón, aby se přiblížily novým komerčním centrům. V Maroku na konci 19. století zůstalo připoutáno k zemědělství 80 % muslimů, oproti třem čtvrtinám urbanizovaných Židů, kteří představovali pouze 3 % z celkového počtu obyvatelstva, ale dvacet procent obyvatel velkých měst a přístavů. Podobně tomu bylo v Tunisku, kde jenom v hlavním městě žilo přes polovinu všech tuniských Židů, v Egyptě, kde Káhira a Alexandrie koncentrovala osmdesát procent židovského obyvatelstva země, v Sýrii a Libanonu, kde Židé ve své totalitě žili mezi Damaškem, Aleppem a Bejrútem podobně jako v iráckém Bagdádu, kde tvořili plnou čtvrtinu jeho obyvatel.<sup>61</sup> Život v anarchii velkých obchodních a politických center Blízkého Východu nebyl jednoduchý a vyžadoval od židovských migrantů obrovské úsilí pracovní, společenské i psychologické, aby se novým podmínkám přizpůsobili. Nicméně, na rozdíl od muslimského venkova procházejícího úpadkem, zažívalo židovské obyvatelstvo ve velkých městech pomalý, ale jistý ekonomický vzestup a postupné zlepšování materiální i kulturní existence.

Na kulturní proměně rázu života ve velkých městech Orientu nesla výrazný podíl hmotná i duchovní kultura a různé moderní vymoženosti evropských přistěhovalců stejně jako působení evropských škol a institucí. Důležitou roli vedle již zmiňované *Board of Deputies of British Jews* sehrála i *Alliance israélite universelle* (AIU) založená na velkých revolučních ideálech malou skupinou mladých francouzských izraelitů v Paříži roku 1860.<sup>62</sup> Laická instituce, ale s respektem pro náboženství i pro židovské obce, AIU vycházela z důvěry v moderní vědy, v jejich empirismus i metody, ale i z tradičního židov-

ského utopismu/mesianismu převlečeného do politického hávu. Hlásící se k židovskému kosmopolitismu, AIU představovala spíše nástroj francouzského vlasteneckého idealismu působící na orientální židovstvo. Bojovala za zlepšení právního postavení orientálních Židů, ale i za jejich novou „emancipovanou“ identitu a s touto motivací založila nový výchovný systém, jehož školní síť se rozšířila téměř ve všech oblastech Blízkého Východu: v Maroku (1862), v Iráku a Sýrii (1864), v Turecku a v Řecku (1867), v Palestině (1870), v Tunisku (1878), v Libyi (1890), v Alžírsku (1894), v Egyptě (1896) a dokonce i v Persii (1898).<sup>63</sup> Hlavní cíle škol AIU byly pragmatické a zaměřovaly se především na přípravu produktivních pracovních sil se základním vzděláním a s dobrou znalostí francouzštiny. Nicméně působením francouzských pedagogů formovaných ve speciálním Institutu<sup>64</sup> se Orientem šířila i francouzská kultura a civilizace. S podporou autochtonních židovských elit i představitelů židovských obcí, jejichž potřeby AIU uspokojovala, zažily její školy v zemích islámu nebývalého úspěchu a přispěly k celkovému pofrancouzštění blízkovýchodních Židů.

Městský život i vliv evropské civilizace způsobily další, společenskou proměnu: nemuslimské a opět zejména židovské obyvatelstvo se postupně odcizovalo zcela či částečně orientálním kulturním modelům, místním tradicím i arabskému jazyku ve prospěch vzorů evropské civilizace včetně evropského judaismu. Šok z modernity, jenž evropská přítomnost v bývalém islámském impériu vyvolala, vzbudil u muslimů a částečně i křesťanů zcela jiné reakce než u jejich židovských sousedů. Vedle samotného odcizení se domácímu prostředí i faktu, že se zcela přestali podílet na intelektuální a politické obnově svých zemí, nevytvořili orientální Židé žádný vlastní myšlenkový proud – ať už náboženský či sekulární, jenž by je přiblížil arabskému národně-obrozeneckému hnutí (*Nahda*) druhé poloviny 19. století.<sup>65</sup> Na rozdíl od muslimů, pro které bylo setkání s evropskou civilizací brutální a museli na něj proto reagovat novými a originálními stanovisky, mohli se orientální Židé odvolávat na celý arsenál nových myšlenek, které byly výsledkem zkušeností evropských Židů a které jim představitelé evropského judaismu přítomní ve velkých orientálních metropolích předávali v rámci své emancipační ideologie jako „hotové a definitivní“! Paradoxně se tak ideje směřující k asimilaci a částečně i k integraci Židů do moderních národních států v Evropě, vedly k rozkolu s lokální majoritní společností.

Konečně na ideologické rovině došlo k proměně působením tradičních křesťanských protizhidských „konceptů“, jež do islámského světa pronikaly spolu s Evropou. Jejich paradigma představovala Damašská aféra z roku 1840, kdy byla místními katolíky v čele s francouzským konzulem obviněna z rituální vraždy skupina židovských

61) Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde...*, op. cit., str. 185–188.

62) Viz André KASPI a kol., *Histoire de l'Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours*, naklad. Armand Colin, Paříž, 2010.

63) *Idem*.

64) *Ecole normale israélite orientale byla otevřena v Paříži roku 1867.*

65) Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde...*, op. cit., str. 227.

hodnostářů včetně vrchního rabína Jacoba Antébiho.<sup>66</sup> K obdobným nařčením docházelo pod evropským vlivem už od počátku 19. století: 1810 v Alepu, 1824 v Bejrútu, 1826 v Antiochii, 1829 v Homsu, 1834 v libanonském Tripolisu, 1838 v Jeruzalémě, ale teprve Damašská aféra měla mezinárodní ohlas a poprvé v dějinách vyvolala veřejné odsouzení mýtu rituální vraždy ze strany významných politických představitelů, jakými byli například Lord Palmerston v Londýně, kníže Metternich ve Vídni či osmanský sultán Abd al-Madžíd. Nicméně i když Damašská aféra skončila ve prospěch Židů a obžaloba z rituální vraždy byla oficiálními politickými autoritami přijímána jako pomluva, přesto došlo v průběhu druhé poloviny 19. století k řadě dalších osočení jak v Osmanské říši, tak i v Egyptě. Postupně ovlivňovala, spolu s dalšími pomluvami<sup>67</sup> i veřejné mínění a podvědomí muslimského obyvatelstva.

Všechny aspekty této nové konfigurace v postavení Židů v zemích Blízkého Východu zásadně ovlivnily i proměnu vztahu muslimské většiny vůči nim. Židovské obyvatelstvo přístavních měst v Maroku a v politickém prostoru Osmanské říše bylo *de facto* či *de jure* emancipováno, ale proces jeho integrace byl zcela zkompromitován. Právě svým „zvyhodněním“ totiž Židé nesdíleli stejné obavy z evropského imperialismu jako jejich muslimští sousedé ztrácející svou nezávislost, a stali se postupně, v roli kolaborantů evropských mocností, podezřelými v jejich očích. Navíc židovská otázka přestala být náboženskou záležitostí *‘ulamá* a stávala se předmětem jednání politických představitelů do takové míry, že někteří muslimští vzdělanci začali vnímat změnu v postavení židovského obyvatelstva jako znamení jejich přechodu pod nadvládu křesťanů.<sup>68</sup> A nadto byli Židé muslimskými zdroji jen vzácně líčeni jako oběti, ale často jako bytosti agresivní a nerespektující zákony své země, vždy připraveni obohatit se na úkor svých muslimských sousedů. Od takové *image* je už nejen velmi blízko k akceptaci různých antisemitických mýtů a klíšé, ale blízkovýchodní Židé byli jako spojenci vnějšího světa i postupně vylučováni z nového pojmání vlasti (*watan*) a národa (*umma*), jež se rodilo mezi muslimskými vzdělanci v druhé polovině 19. století. Na počátku 80. let 19. století se v Sýrii a v Libanonu objevila myšlenka arabského nezávislého státu, jež postupně vyvolala národnostní protiturecké hnutí bojující za úctu k nezávislosti arabských národů i k jejich kultuře. Ve stejné době směřovala do Palestiny první emigrační vlna (*první alija*) východoevropských Židů a byly položeny základy sionistického projektu židovského osídlení (*jišuv*) v zemi předků. Bylo logické, že oba nacionální proudy se od svých počátků nemohly než střetnout v ostré konfrontaci, která vyplývala nejen ze vzájemného nepochopení napro-

sto odlišných historických východisek, ale i z celkové degradace mínění o Židech, k níž v arabsko-islámských zemích následkem silného působení evropské přítomnosti v průběhu 19. století došlo.

#### Bibliografie

- Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde. Juifs et Arabes depuis le VIIe siècle*, naklad. Perrin, Paříž, 2003.  
 Karen ARMSTRONGOVÁ, *Islám*, naklad. Slovart, Bratislava, 2008.  
 L. BAREŠ, R. VESELÝ, E. GOMBÁR, *Dějiny Egypta*, naklad. Lidové noviny, Praha, 2009.  
 Antoine FATTAL, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Bejrút, 1958.  
 Jonathan FRANKEL, *The Damascus Affair – „Ritual Murder”, Politics and the Jews in 1840*, Cambridge University Press, 1997.  
 Šlomo Dov GOITEN, *Jews and Arabs – Their Contacts through the Ages*, naklad. Shoken Press, New York, 1974.  
 Šlomo Dov GOITEN, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, I.-III.*, University of California Press, 1967–1978.  
 Sylvie-Anne GOLDBERG, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, naklad. Cerf, Paříž, 1993.  
 Eduard GOMBÁR, *Moderní dějiny islámských zemí*, naklad. Karolinum, Praha, 1999.  
 Josef HA-COHEN, *Emek ha-bacha* ve franc. překladu, *La Vallée des Pleurs*, naklad. JP Osier, Paříž, 1981.  
 André KASPI a kol., *Histoire de l'Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours*, naklad. Armand Colin, Paříž, 2010.  
*KORÁN*, do češtiny přeložil Ivan Hrbek, naklad. Academia, Praha, 2000.  
 Luboš KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, naklad. Vyšehrad, Praha, 2006.  
 Henry LAURENS, *L'Expédition d'Egypte*, naklad. Seuil, Paříž, 1997.  
 Henry LAURENS, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, naklad. Armand Colin, Paříž, 2008.  
 Bernard LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1984.  
 Gérard NAHON, *Métropoles et périphéries sefarades d'Occident: Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, naklad. Cerf, Paříž, 1993.  
 Gérard NAHON, *La Terre sainte au temps des kabbalistes: 1492-1592*, naklad. Albin Michel, Paříž, 1997.  
 Marianne PICARD, *Juifs et judaïsme. Manuel d'histoire juive*, II. díl, naklad. Biblieurope, Paříž, 1998.  
 Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, I. díl: *L'âge de la foi*, naklad. Calmann-Lévy, Paříž, 1981.  
 Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Tsevi. Le Messie mystique, 1626-1676*, franc. překlad, nakl. Verdier, Paříž, 1983.  
 Colette SIRAT, *La Philosophie juive médiévale en Terre d'Islam*, naklad. CNRS, Paříž, 1988.  
 Alexis de TOCQUEVILLE: *De la colonie en Algérie*, naklad. Complexe, Bruxelles, 1988.

66) Blíže viz Jonathan FRANKEL, *The Damascus Affair – „Ritual Murder”, Politics and the Jews in 1840*, Cambridge University Press, 1997.

67) Například Protokoly síónských mudrců zmiňované v arabsko-palestinském tisku poprvé roku 1921, viz Michel ABITBOL, *Le passé d'une discorde...*, op. cit., poznámka 2. na str. 263.

68) Např. historik Abd al-Wahab b. al-Mansúr, viz *idem*, str. 231.



*David Behenský a David Šanc*

## ***Podněstří – kvazistátní struktura na politické mapě Evropy<sup>1</sup>***

*The main issue of the paper is the security and the juridical statute of the separatist territory of the Republic of Moldova – Transnistria. Despite of the stance of the international community, Transnistria decided to defend its disputable independence with the support of the Russian Federation. Transnistria is presented as a specific unit which can be called quasi-state. The specifics of the statehood of this "state" is typical for other similar examples such as Kosovo or South Ossetia, which lack the international recognition of sovereignty. Authors of the article discuss the main problems of the security and international relationship between the Republic of Moldova, Transnistria, the Russian Federation, NATO and OSCE, and introduce the scenarios of the future evolution of conflict in the region and the status of Transnistria.*

*Klíčová slova: Podněstří, Moldávie, rozpadlý stát, kvazistát, Svaz sovětských socialistických republik, postkomunismus, východní Evropa, mezinárodní bezpečnost, řešení konfliktů, Key words: Transnistria, Moldova, weak state, failed state, quasi-state, Union of Soviet Socialist Republics, post-Communism, Eastern Europe, international security, conflict resolution*

*1] Tento text vznikl s podporou Grantového systému Západočeské univerzity v Plzni, projekt č. SGS-2010-014 – Nadnárodní politické procesy.*

## Úvodem

Při pohledu na politickou mapu se svět jeví jako přehledná mozaika teritorií nezávislých, suverénních států. Po zevrubnějším prozkoumání takto zjednodušeně vnímaného stavu je však patrné, že existuje řada území, jež nelze považovat za státy v pravém slova smyslu a jejich status je diskutabilní. Ačkoliv si z hlediska politické geografie a mezinárodního práva těžko definovatelná území spojujeme primárně s oblastmi mimo evropský kontinent, několik těchto teritorií nalezneme ve zdánlivě přehledné struktuře politické mapy Evropy – příkladem je Podněstří.

Podněstří je separatistickým regionem Moldavské republiky, jehož status quo je velice zajímavý z hlediska politické geografie, bezpečnostních studií, mezinárodního práva, politické antropologie a řady dalších oborů. Vzhledem k tomu, že se Podněstří nachází de facto na hranici Evropské unie (EU), přičemž je z hlediska evropských (ve smyslu EU) standardů regionem minimálně podezřelým, jedná se o důležité téma v rámci stabilizace bezprostředního okolí EU, zvláště v případě vstupu Moldavska do EU. Otázka Podněstří a jeho statutu je značně komplikovaná rovněž z toho důvodu, že garantem jeho současné „samostatnosti“ je Ruská federace – při všech diskuzích o statusu Podněstří a jeho možných změnách je nutné tento fakt zohlednit.

Tématem tohoto textu je analýza Podněstří jako regionu se specifickým statusem, respektive kvazistátu, a to především z pohledu politické geografie a bezpečnostních studií. Základními otázkami, které si autoři textu pokládají, jsou: Co umožňuje dlouhodobou existenci regionu, který z hlediska vnitřního fungování vykazuje atributy státnosti, přičemž de iure z hlediska vnější suverenity státem není? Dále jaké jsou možnosti budoucího vývoje politického statusu Podněstří, respektive možnosti změn, které by mohly přinést „normalizaci“ státnosti Podněstří, tedy jeho transformaci v suverénní stát, nebo včlenění do suverenity státu jiného? S výše uvedenými otázkami souvisí i téma bezpečnostní situace v dané oblasti, jež je v textu nahlíženo spíše s neorealistickým přístupem. Přestože je Podněstří představováno jako kvazistátní entita, může být chápáno jako aktér mezinárodních vztahů vykazující prvky státnosti a snahu zajistit vlastní existenci či v zastaralejší realistické rétorice přežití. Níže je poukázáno na skutečnost, že situace v oblasti znevažuje efektivitu mezinárodního práva i institucí a tím spíše podtrhává neorealistické pojetí možnosti omezení dopadů anarchické struktury na procesy v mezinárodních vztazích. V mnoha ohledech je zjevné, že Podněstří volí spolupráci s Ruskou federací z důvodu existence hrozby v podobě Moldavské republiky. Tato spolupráce je však za cenu ztráty možnosti vytvořit stát s nezpochybnitelnou vnitřní a vnější suverenitou, za který Podněstřerci svůj region pokládají.

Na základě výše uvedených východisek a faktů byly pro analýzu bezpečnosti zvoleny tři aspekty. První je charakteristický důrazem na vojenské otázky s ohledem na výdaje na zbrojení a popis událostí v předchozím válečném konfliktu včetně vojenských ambicí Ruské federace v oblasti. Za povšimnutí stojí taktéž rysy specifické a v evropském kontextu podivuhodné podněsterské politicko-ekonomické reality, které vyplývají ze statu quo oblasti. Další aspekt tak představují otázky ekonomického charakteru, jež po-

ukazují na jistá specifika podněsterské i moldavské ekonomiky. V neposlední řadě je pak otázka mezinárodního práva s důrazem na postoj Ruské federace a Podněstří k rozhodnutím mezinárodních organizací a dále s důrazem na otázku chápání Podněstří jako svrchovaného státu.

Přestože jsme si vědomi, že není možné objektivně predikovat budoucí vývoj v oblasti, v textu je kladen důraz na záležitosti, jež mohou budoucnost Podněstří významně ovlivnit. Jde především o vztahy Podněstří s Moldávií a Ruskem, tedy se státy, z nichž jeden potenciálně ohrožuje a druhý garantuje existenci Podněstří jako de facto státu. Předkládaný text zároveň přináší některé empirické postřehy autorů, jež mohou sloužit i jako zajímavý a poměrně aktuální informační pramen pro další zkoumání a porozumění procesům v dané oblasti.

## Podněstří – základní údaje a charakteristiky

Podněstří<sup>1</sup> (Stinga Nistrului, Podněstrovie /Приднестровье/, Transnistria, Transdnistria) je de iure regionem Moldavské republiky (resp. Moldavska), který, až na město Benderi<sup>2</sup> s bezprostředním okolím, leží na levém břehu řeky Dněstr – jde o úzký pruh země mezi řekou Dněstr a Ukrajinou (území je přibližně 400 km dlouhé a v průměru 30 km široké. Benderi s přilehlou oblastí (cca 100 km<sup>2</sup>) je součástí Podněstří na pravém břehu Dněstru, přičemž s druhým břehem řeky je spojeno mostem. Podněstří má rozlohu 4 163 km<sup>2</sup>, jeho hlavním městem je Tiraspol. V rámci Moldavska má Podněstří nejasný status „uzemní jednotka“.<sup>3</sup> V roce 1990, respektive 1992 (viz níže) Podněstří jednostranně vyhlásilo nezávislost jako Moldavská podněsterská republika; běžně je užíván termín Podněsterská republika nebo republika Podněstří. De facto se Podněstří nachází mimo suverenitu Moldavska a jeho status je nejasný.

1) Název Podněstří je užíván s ohledem na převládající formu názvu území v českém prostředí (např. v dokumentech Ministerstva zahraničních věcí České republiky). Nicméně, lze se rovněž setkat i s názvem Podněsterská republika a s méně obvyklým termínem Podněsteří.

2) Přepis názvu města z ruského Бендеры je Benderi nebo Bendery, v moldavštině se užívá název Bender nebo Tighina.

3) Podněstří nemá v rámci Moldavska postavení autonomní územní jednotky jako Gagauzsko.



Zdroj: <http://gatesofvienna.blogspot.com>, 23. 9. 2010.

Podle sčítání lidu z roku 2004 žilo v Podněstří 555 tisíc obyvatel, přičemž 32 % lidí se hlásilo k moldavské národnosti<sup>4</sup>, 30 % k ruské<sup>5</sup> a 29 % k ukrajinské.<sup>6</sup> Slovanská populace Podněstří tak dvojnásobně převyšuje populaci románských Moldavanů.<sup>7</sup>

Rozdíl mezi Podněstřím a moldavským územím na pravém břehu Dněstru je rovněž patrný v hospodářské oblasti. Během sovětské éry (tedy po roce 1945) byly v Podněstří budovány strojírenské podniky a centra zbrojního průmyslu, pravý břeh Dněstru zůstal především zemědělskou oblastí (Cojocar 2006: 263). Důsledkem výše uvedeného byla ostrá disproporce mezi rozlohou a počtem obyvatel na jedné straně a hospodářskou výkonností na straně druhé. V době podněsterského konfliktu bylo na levém břehu Dněstru (8 % rozlohy Moldavska) vytvářena značná část průmyslového výkonu a elektrárna v Dubossary v Podněstří vyráběla 90 % elektřiny spotřebovávané v celém Moldavsku (Kolstø, Edemski 1993: 980). V současné době se v Podněstří soustředí 40 % průmyslového výkonu celého Moldavska (Sanchez 2009: 158).

#### Cesta k současnému statusu Podněstří

Nezávislá Moldavská republika (dále Moldavsko) vznikla během procesu rozpadu Sovětského svazu, jehož byla součástí jako Moldavská sovětská socialistická republika, v srpnu 1991<sup>8</sup>, ovšem kořeny podněsterského konfliktu nalezneme ještě dříve. V roce 1989 byly

v Moldavské SSR přijaty zákony, které nerománské obyvatelstvo považovalo za diskriminující: mimo jiné bylo uzákoněno užívání latinky při psaní románské moldavštiny (místo azbuky) a zákon stanovil povinnost hovořit rusky i moldavsky pro lidi, kteří v zaměstnání přicházejí do styku s mluvčími obou jazyků. V roce 1990 navíc moldavský parlament přijal deklaraci suverenity Moldavské SSSR, jež výrazně omezila sovětský vliv na moldavskou vnitřní politiku – mj. byla stanovena nadřazenost moldavských zákonů před sovětskými (Sanchez 2009: 157). Na vývoj událostí reagovaly elity ruský hovořících, respektive slovanských obyvatel Moldávie svoláním mimořádného kongresu zástupců Podněstří do Tiraspolu v září 1990, kde byla vyhlášena Podněsterská moldavská socialistická republika v rámci SSSR (Cojocar 2006: 261).

Mezi románskými Moldavany a ruský hovořícími obyvateli Podněstří docházelo počátkem 90. let k občasným ozbrojeným střetům, které však byly svou intenzitou zanedbatelné a měly spíše charakter provokací. Vztahy mezi oběma komunitami se rapidně zhoršily po vyhlášení nezávislosti Moldavska v srpnu 1991, neboť podle obyvatel Podněstří existovala možnost, že románská politická reprezentace země bude usilovat o spojení Moldavska s Rumunskem (Sanchez 2009: 157). Na zánik SSSR a nezávislost Moldavska Podněstří zareagovalo transformací jednostranně vyhlášené sovětské Podněsterské moldavské socialistické republiky na nezávislou Podněsterskou moldavskou republiku. Stalo se tak 1. listopadu 1991, přičemž vyhlášení nezávislosti bylo potvrzeno referendem (pro nezávislost hlasovalo 97,7 % voličů). Prezidentem nezávislého Podněstří byl zvolen Igor Smirnov (Kolstø, Edemski 1993: 985).

Počátkem roku 1992 docházelo k četným útokům podněsterských milic na instituce, které na podněsterských územích reprezentovaly moldavskou/kišiněvskou autoritu (úřady, policejní stanice apod.). Na tyto akce reagovaly moldavské ozbrojené složky, takže na jaře roku 1992 dospěla situace v Moldavsku do stádia války. Ještě před eskalací konfliktu vyzval moldavský prezident podněsterské elity, aby se plně podřídily moldavské vládě – když se situace v Podněstří nezměnila, byl v celém Moldavsku vyhlášen výjimečný stav (Kolstø, Edemski 1993: 985). Podněsterský režim byl podpořen několika tisíci dobrovolníky, kteří přicházeli bojovat za separatistickou oblast především z Ruska. K nesilnějším bojům docházelo ve městě Benderi, které představovalo jedinou lokalitu na pravém břehu Dněstru, kterou ovládly podněsterské jednotky. Během konfliktu, který kulminoval mezi březnem a červnem 1992, zahynulo přibližně 1 500 lidí (Sanchez 2009: 157).

K ukončení války v Moldavsku výrazně přispěla vnější síla, a to vojenské jednotky Ruské federace. Sovětská, respektive ruská vojska byla rozmístěna ve všech sovětských republikách a v Moldavské svazové republice tomu nebylo jinak. Po rozpadu SSSR a vy-

*které sovětské republiky deklarovaly suverenitu před rozpadem SSSR, o skutečné suverenitě a nezávislosti můžeme hovořit až po faktickém rozpadu SSSR (k přijetí Moldavska do OSN došlo v březnu 1992).*

4) V roce 1989 se k moldavské národnosti hlásilo 40 % obyvatel Podněstří.

5) V roce 1989 se k ruské národnosti hlásilo 25 % obyvatel Podněstří.

6) <http://pridnestrovie.net/2004census.html>, 20. 7. 2010.

7) V roce 2010 žilo v Moldavsku (včetně Podněstří) přibližně 4,3 milionu obyvatel, z toho tvořili cca 8,5 % Ukrajinci a 6 % Rusové (Moldavané tvořili téměř 80 % obyvatel).

Zdroj: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/md.html>, 23. 7. 2010.

8) Moldavsko vyhlásilo nezávislost v srpnu 1991 (po neúspěšném puči v SSSR), tedy ještě před definitivním rozpadem SSSR, ke kterému došlo v prosinci téhož roku. Ačkoliv ně-

hlášení nezávislého Moldavska se ruská armáda stáhla z území Moldavska před Dněstrem (tedy z většiny území Moldavska na pravém břehu Dněstru), ovšem 14. armáda zůstala na základnách v Podněstří. V červnu 1992 se velitelem 14. armády stal generál Alexander Lebed, který vyjadřoval podněsterskému separatismu jednoznačnou podporu a deklaroval, že město Benderi je nedílnou součástí Podněstří. Když se moldavským jednotkám 19. června 1992 podařilo dobýt zpět město Benderi, ruské tanky překročily řeku Dněstr.<sup>9</sup> Moldavsku tak byl dán signál, že další bojové akce proti podněsterským jednotkám v okolí Benderi budou považovány za agresi vůči ruské armádě, respektive Rusku. Za této situace Podněsterské jednotky během několika hodin ve dnech 20. až 21. června 1992 získaly Benderi zpět pod svoji kontrolu. Zároveň došlo k ukončení, respektive „zakonzervování“ podněsterského konfliktu (Kolstø, Edemski 1993: 987–988).

Po ukončení bojů následovala mírová jednání, především o budoucím statusu Podněstří. Jednání se účastnili zástupci Moldavska, Podněsterské republiky, Ruska, Ukrajiny a OBSE; později (od roku 2005) i zástupci Evropské unie a USA. Během jednání nebylo dosaženo žádné dohody o jasně vymezeném statusu Podněstří – zatímco Moldavsko nabízelo pro Podněstří výraznou autonomii, Podněstří bylo ochotno zůstat součástí Moldavska v případě, že dojde k federativnímu, respektive konfederativnímu uspořádání (Johansson 2006: 510).

### Podněstří jako anomální politicko-geografická jednotka – kvazistát

Vzhledem k tomu, že politický status Podněstří nebyl stanoven dodnes, představuje Podněstří tzv. anomální politicko-geografickou jednotku (viz Glassner 2004: 120–126). Ačkoliv po válce z roku 1992 zůstala oblast formálně součástí Moldavska, moldavské instituce nemohou v Podněstří uplatnit žádným způsobem svůj vliv. Moldavsko je tak rozděleno de facto státní hranicí – vzhledem k zakonzervovanému konfliktu je efekt hranice jako bariéry mezi znesvářenými entitami podpořen rozmístěním vojenské techniky v hraničních oblastech a striktními hraničními kontrolami. Podněsterská moldavská republika představuje de facto nezávislý stát, který disponuje vnitřní suverenitou – v Podněstří fungují státní instituce, bezpečnostní složky, oblast disponuje vlastní měnou (tzv. podněsterský rubl). Zároveň Podněstří nedisponuje vnější suverenitou, neboť republiku neuznává žádný suverénní stát.<sup>10</sup>

V rámci velice široké a vágní kategorie „anomální politicko-geografická jednotka“ můžeme Podněstří označit termínem kvazistát, respektive stát de facto. Kvazistátem rozumíme „*deviantní formu státu, jež se vymyká konvenčnímu vnímání politického prostoru rozděleného mezi suverénní státy a závislá území*“ (Riegl 2010: 57). Tato definice však vyhovuje dvěma rozdílným případům, na které se termín kvazistát může v odborné

literatuře vztahovat. Zprv je to státy, které jsou mezinárodně uznávané jako suverénní státy, ovšem mocenské instituce státu, existují-li vůbec, nejsou schopné uplatnit autoritu po celém území státu (stát nedisponuje vnitřní suverenitou). Státy nalézající se v tomto stavu jsou označovány jako slabé, respektive rozpadající se nebo rozpadlé státy (*weak state, failling state, failed state, collapsed state*).<sup>11</sup> Druhou kategorií označovanou jako kvazistátní struktury tvoří entity, které, hodnocené z hlediska vnitřní suverenity, fungují jako státy, ovšem nejsou schopné dosáhnout vnější suverenity, respektive nejsou uznávány jako nezávislé státy. Takové případy jsou označovány termíny *de facto state, empirical statehood, para-state, unrecognized state* nebo *pseudostate* (Riegl 2010: 59).

Na terminologickou nejasnost reaguje P. Kolstø (2006), který požaduje užívat termín kvazistát pouze pro entity fungující jako státy, ovšem bez uznání suverenity, tedy pro státy de facto. Pro kategorii de iure států bez vnitřní suverenity navrhuje užívat zavedený termín rozpadající se/rozpadlý stát (*failed state*). Kvazistát P. Kolstø definuje na základě tří kritérií: vedení/vláda musí uplatňovat svoji autoritu na celém území, na které si dělá nárok, a musí usilovat o mezinárodní uznání suverenity, avšak marně. Třetí podmínkou je, že daná politicko-geografická jednotka vykazuje výše uvedené charakteristiky nejméně po dva roky (Kolstø 2006: 725–726).

Autoři tohoto textu přijímají Kolstøho definici kvazistátu (de facto státu), přičemž Podněstří je anomální politicko-geografickou jednotkou, jež parametry kvazistátu víceméně naplňuje. Označení kvazistát v případě Podněstří může být diskutabilní, jestliže předpokládáme, že cílem podněsterské politické reprezentace nebyla/není nezávislost, ale spojení s Ruskem (to je ostatně jeden z možných, i když málo pravděpodobných scénářů podněsterské budoucnosti – viz níže). I když by takto mohla být relativizována jedna ze tří podmínek definice kvazistátu, stav, ve kterém Podněstří od roku 1991 až do současnosti existuje, můžeme jako kvazistátní strukturu, respektive de facto stát definovat. Na druhou stranu Moldavsko bychom mohli označit rozpadajícím se státem, neboť moldavské mocenské instituce neuplatňují svou autoritu po celém území vytyčeném státní hranice mezinárodně uznané Moldavské republiky, které zahrnují i Podněstří.

Zcela zásadní je pro současné podněsterské status quo vztah k Rusku. Jedině díky symbolické i faktické bezpečnostně-ekonomické podpoře Ruské federace může Podněstří jako separatistická oblast Moldavska existovat ve formě kvazistátu. Přitom-

9) Zásah ruské 14. armády nebyl podle dostupných informací nařizen Moskvou – jednalo se o aktivitu velení v Tiraspolu (Johansson 2006: 509).

10) Suverenitu Podněstří uznaly pouze Abcházie, Jižní Osetie a Náhorní Karabach, tedy oblasti s podobně nevyjasněným statusem.

11) Při akceptaci této kategorizace je nutné přijmout tezi o rozdílné podobě státních suverenity zvláště s ohledem na vnitřní strukturu států a její vývoj. Tento pohled rozpracovává například Georg Sørensen (2007) ve své představě odlišných vnitřních suverenity či Robert I. Rotberg (2003) ve svých textech o slabé státnosti. S rezervou je ale nutné chápat pokusy o vytváření „žebříčků“ míry rozpadu státních útvarů, které hodnotí například i otázku demokracie a korupce, čímž se propadají i státy navenek i vnitřně relativně silné, jako jsou například Ruská federace nebo Čínská lidová republika.

nost 14. ruské armády v Podněstří garantuje vnější bezpečnost oblasti – vzhledem k počtu obyvatel a tvaru území (ze strategického hlediska zoufalý pruh dlouhý téměř 200 km a široký v průměru 30 km) by Podněstří nemohlo vojensky garantovat svůj status quo, což by se pravděpodobně projevilo již ve válce z roku 1992. Další formou podpory ze strany Ruska, jež má pro Podněstří zcela zásadní význam, je podpora ekonomická, a to především ve formě dodávek strategických energetických surovin jako ropy a zemního plynu za výhodné ceny (Korobov, Byanov 2006: 526).

Ruská podpora Podněstří je úzce spojena s autoritářským režimem prezidenta Smirnova (viz níže). Rusko podporou současného statu quo Podněstří sleduje vlastní zájmy – jednak strategické (vojenské základny v těsné blízkosti členských zemí NATO a EU na východním Balkánu, který se tradičně „těší“ ruskému zájmu), jednak ekonomické, neboť řada podniků v Podněstří je ovládána ruským kapitálem. Právě proruský režim prezidenta Smirnova je zárukou, že vztahy mezi Ruskem a Podněstřím zůstanou na stávající úrovni. Ve vztahu Podněstří k Rusku je pozoruhodné smíšení obdivu k sovětskému i postsovětskému období. O míře orientace Podněstří na životně důležitého partnera/mocnost svědčí podněsterská každodennost i oficiální propaganda – v Podněstří jsou všudypřítomné odkazy na sovětskou éru (např. srp a kladivo na vlajce a znaku, název měny, sochy V. I. Lenina apod.) i vřelý vztah k současnému Rusku: ve sdělovacích prostředcích i transparentech je v Podněstří oslavována Ruská federace, čelní ruští představitelé (prezident Medveděv a premiér Putin) a zdůrazňováno rusko-podněsterské „přátelství“ (viz foto).

V souvislosti s rusko-podněsterskými vztahy je nutné zmínit, že ani Ruská federace oficiálně neuznala Moldavskou podněsterskou republiku jako nezávislý stát.<sup>12</sup> Ruský prezident Medveděv se při návštěvě Ukrajiny v květnu 2010 vyslovil pro blíže nedefinovaný „zvláštní status“ Podněstří a zdůraznil „důležitou a stabilizující“ úlohu ruské armády v oblasti.<sup>13</sup>

Při zohlednění výše uvedeného paternalistického vztahu Ruské federace k Podněstří je možné revokovat označení kvazistát, neboť status Podněstří je udržitelný jen díky politické podpoře a vojenské přítomnosti Ruské federace a ekonomický systém oblasti je rovněž závislý na ruské podpoře. Tyto argumenty však na zpochybnění Podněstří jako kvazistátní struktury nestačí, a to zejména srovnáme-li případ Podněstří s dalšími současnými kvazistáty, respektive státy de facto. Následující nejčastěji uváděné příklady kvazistátů (např. Kolstø 2006, nebo Riegl 2010) by, stejně jako Podněstří, nebyly schopné dlouhodobě udržovat svůj status bez ekonomické, politické a/nebo bezpečnostní podpory silných hráčů. V případě Abcházie a Jižní Osetie to je ekonomická,



*Pouliční výzdoba v Tiraspolu: Nápis zdůrazňující dobré vztahy a zároveň závislost Podněstří na Rusku („Naše síla je v jednotě s Ruskem“), vlevo od nápisu je znak Podněsterské republiky se sovětskými symboly, nad nápisem prezident Smirnov a prezident Medveděv v přátelském spočinutí.*

*Foto: David Šanc*

politická a bezpečnostní podpora ze strany Ruské federace, v případě Severokyperské turecké republiky jde o ekonomickou, politickou a bezpečnostní podporu Turecka a konečně bezpečnost ekonomicky soběstačného Taiwanu dlouhodobě garantují Spojené státy. Podněstří se tedy svoji závislostí na jiném státu/mocnosti nikterak neliší od ostatních kvazistátů a má-li být tato kategorie pro označení určitého (výše definovaného) typu anomálních politicko-geografických jednotek užívána (a s tím autoři jednoznačně souhlasí), pak by se mělo s ekonomickou, politickou, respektive bezpečnostní závislostí automaticky počítat. Zároveň z této skutečnosti vyplývá, že i v případě, že se některý z uvedených kvazistátů stane suverénním státem, jen stěží se obejde bez výše zmíněné podpory – jeho vnější suverenita tak bude nadále diskutabilní. Takový případ by rozhodně nastal v případě „nezávislého“ Podněstří.

#### **Politický režim v Podněstří**

Podněstří je od roku 1992 specifické nejen svým statutem, ale i vnitřními politicko-ekonomickými poměry. V kvazistátu zachovávajícím si status quo pouze díky podpoře

12) Nestalo se tak ani v potě, co v roce 2008 Ruská federace uznala suverenitu Abcházie a Jižní Osetie. Případy těchto dvou separatistických oblastí ležících de iure na území Gruzie jsou do velké míry analogické k případu Podněstří.

13) [http://en.rian.ru/valdai\\_foreign\\_media/20100519/159073808.html](http://en.rian.ru/valdai_foreign_media/20100519/159073808.html), 21. 7. 2010.

Ruska a přítomnosti ruské armády se etablovaly nestandardní, vzájemně provázané politicko-ekonomické struktury, které se kvůli rigidnímu vnějšímu prostředí (zakonzervovaný konflikt s Moldavskem, podpora velmoci) dlouhodobě prakticky nemění. V roce 1992 byly v Podněsterské republice zavedeny exekutivní a legislativní instituce, přičemž jednoznačně dominovala exekutiva v čele s prezidentem.<sup>14</sup> Všechny volby (prezidentské i parlamentní) konané v Podněstří od roku 1992 jsou mezinárodním společenstvím považovány za nesvobodné a nespravedlivé, i když nikdy nebyly monitorovány nezávislými mezinárodními institucemi. V Podněstří se od roku 1992 konaly prezidentské volby čtyřikrát, přičemž pokaždé vyhrál Igor Smirnov.<sup>15</sup> Opozičním kandidátům na prezidentský úřad bylo několikrát znemožněno účastnit se voleb (z vykonstruovaných formálních důvodů). Relevantní a široce dostupná podněsterská média jsou ovládána mocenskými strukturami a jsou vůči nim naprosto nekritická. V Podněstří je soustavně omezována svoboda shromažďování a projevu. Soudní moc je výrazně provázána a ovlivňována ze strany držitelů moci. Pro podněsterský režim je charakteristický negativní postoj k etnickým Moldavanům (cca 40 % populace), jejichž rodným jazykem je moldavština a v psaném projevu užívají latinu – tato skupina obyvatel Podněstří je vystavena diskriminaci a šikaně ze strany institucí i primárně ruský hovořící společnosti, která má zásadní vliv na politický i veřejný život.<sup>16</sup> Vzhledem k výše uvedenému je možné režim v Podněsterské republice označit za autoritářský (srov. Ženíšek 2008: 430–431).

### Bezpečnostní perspektivy Podněstří

Přestože je objektivní poznání bezpečnosti očima výzkumníka prakticky nemožné a že výsledky procesu sekuritizace<sup>17</sup> bezpečnostních témat mohou být u různých subjektů v Podněstří, Moldavské republice, Ruské federaci i České republice zcela odlišné, lze za hlavní bezpečnostní téma Podněstří označit zajištění budoucí existence. Tato snaha pak může být v extrémní podobě neorealistického přístupu chápána jako prosazení se v konkurenčním tlaku Moldavské republiky (viz výše). Zároveň je nutné zohledňovat výrazný mocenský vliv Ruské federace, která v oblasti prosazuje své zájmy prostřednictvím hard power. V rámci uvedeného pohledu na problematiku je tak vhodné v první řadě zohled-

nit oblast vojenské bezpečnosti. Ozbrojený konflikt mezi obyvateli Podněstří a zbytkem Moldavské republiky lze bez zástěrek nazvat válkou za podněsterskou samostatnost či existenci nového státu. Z hlediska ozbrojených střetů v minulosti tedy vojenská bezpečnost představuje nejvíce rizikový aspekt existence Podněstří.

Druhou dimenzi bezpečnosti, zvláště významnou při uvažování o budoucím vývoji celé oblasti, lze spatřovat v ekonomice Podněstří i Moldavské republiky. Tuto ovlivňuje kombinace tržních mechanismů a autoritářské vlády, která se pokouší získat přístup na celosvětové trhy otevřenou podporou aktivitám místní oligarchie, což lze opět chápat jako snahu nového státního útvaru o zajištění vlastního ekonomického přežití.

Předchozí válka i současná situace, jež není znakem pozitivního míru, tak může být ospravedlněním pro neorealistické pojetí prováděné bezpečnostní analýzy, jež klade důraz na aspekty vojenské síly a efektivity hospodářství. Je však nutné zohlednit i třetí analyzovanou rovinu bezpečnosti Podněstří. Tu představuje pojetí země jako subjektu mezinárodního práva a aktéra mezinárodních vztahů, který se dožaduje práva na existenci u dalších subjektů mezinárodního systému, neboť to považuje za výhodné. Ukazuje se však, že rozhodnutí mezinárodních institucí, které je pro existenci Podněstří nevýhodné, je často zcela ignorováno. Pokud přesto hovoříme o právu a kvazistátní entitě, pak je vhodné nastínit i otázky vnitřní a vnější suverenity státu, které souvisejí s mezinárodním uznáním i se samotnou akceptací podněsterských institucí vlastním obyvatelstvem.

### Vojenská dimenze podněsterské bezpečnosti

Při hodnocení vojenské či „mírové“ bezpečnosti Podněstří hraje nejdůležitější roli dosud nevyřešený konflikt s Moldavskou republikou a sporné angažmá ruských jednotek v oblasti. Po vytlačení vojenských sil Moldavské republiky z města Benderi bylo zjevné, že tato země nemá proti palebné síle 14. armády větší šanci. V případě pokračování dalších bojů by moldavská vláda čelila hrozbě, že zatáhne do války i další území včetně hlavního města Kišiněv, jež se nachází od Benderi pouhých 70 km.<sup>18</sup>

Po ukončení bojů se na udržování příměří a především na postupné postkonfliktní rekonstrukci podílela v první řadě KBSE, jejíž činnost převzala nástupnická organizace OBSE s pověřovacím mandátem Rady bezpečnosti OSN. Tato regionální organizace zajišťovala koordinaci rozmístěných vojenských sil složených z ruských jednotek za podpory moldavské armády a podněsterské administrativy.<sup>19</sup>

14) Podle Ženíška (2008: 431) můžeme podněsterský režim v letech 1995 (přijetí formální demokratické ústavy) až 2000 považovat za poloprezidentský, od roku 2000 (reforma ústavy) za režim čistě prezidentský.

15) Igor Smirnov deklaroval, že bude prezidentský úřad zastávat až do doby, kdy se Podněstří stane nezávislým státem.

16) <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=22&year=2010&country=7965>, 22. 7. 2010.

17) Proces sekuritizace je zde chápán ve smyslu interpretace Kodaňské školy (Buzan; Wæver; Wilde 1998).

18) Pro zajímavost, ruský tank T-72 či později zavedený T-90 by tuto vzdálenost teoreticky (za udržení maximální rychlosti a při bezproblémovém postupu) urazil za něco málo přes jednu hodinu: <http://www.globalsecurity.org/military/world/russia/t-90.htm>, 1. 10. 2010.

19) OSCE dynamics in the „frozen conflict“ in Moldova: [http://www.osce.org/documents/mm/2003/09/1867\\_en.pdf](http://www.osce.org/documents/mm/2003/09/1867_en.pdf), 1. 10. 2010.



Riziko otevřeného vojenského střetu se podařilo potlačit díky nastolení příměří formálně potvrzeného smlouvou „Agreement on principles of Transnistrian military conflict peaceful settlement in the Republic of Moldova“ uzavřenou 21. července 1992.<sup>20</sup> Nicméně je obtížné vysledovat radikální snížení konfliktního potenciálu v oblasti, pokud zohledníme skutečnost, že se podněsterskou otázkou nepodařilo definitivně vyřešit. Nikdy nebyl přijat, natož pak realizován konkrétní plán či systematický postup akceptovaný všemi stranami konfliktu v rámci pozitivního konsensu. Samotná smlouva je spíše zakonzervováním stavu k roku 1992.

Dohoda částečně uspokojila výzvu mezinárodního společenství k zastavení bojů, ale nevyřešila podněsterské nároky na samostatnost a nemůže kompenzovat potenciální územní ztráty Moldavské republiky. Realizace smlouvy zároveň „odsuzuje“ bezpečnostní vývoj Podněstří i Moldavské republiky k závislosti na ruské vojenské přítomnosti v zemi. Působení ruských vojsk je jisté v zájmu podněsterské samostatnosti a možná i s udržením míru mezi stranami konfliktu, není však v souladu s mezinárodním právem. Původní smlouva předpokládala přítomnost mírové mise na moldavsko-podněsterském pomezí na dobu neurčitou. V roce 1999 na summitu v Istanbulu OBSE dochází k rozhodnutí, že je nutné omezit vojenskou část mise a přesunout zájem k postkonfliktní rekonstrukci vztahů obou částí země. Ruská federace na výzvu reagovala vyjádřením, že je v první řadě nutné zajistit bezpečnost a stabilitu regionu a dále vyřešit odsun vojsk po technické stránce, vojenské jednotky však nestáhla (Gribincea 2006: 198–201).

Ze strany Moldavské republiky je přítomnost ruských vojsk chápána jako přímá hrozba bezpečnosti státu jelikož jsou rozmístěna na území, které formálně náleží Moldavské republice. Přítomnost cizí armády na svém území považuje moldavská vláda za projev mocenských ambicí Ruské federace v regionu. Ta údajně využívá mírovou misi jako zástěrku pro udržování stálé vojenské přítomnosti (Gribincea 2006: 198–201). V roce 2003 přichází alarmující událost, kdy Ruská federace navrhuje řešení vyjádřené v tzv. „Kozakovu memorandu“. Tato diplomatická nota navrhuje plán, jenž nevylučuje možnost budoucí federalizace Moldavské republiky a Podněstří a zároveň navrhuje setrvání ruských jednotek v zemi až do roku 2020.<sup>21</sup> Memorandu nebylo, za cenu zhoršení vztahů s Ruskou federací, přijato moldavskou vládou, která upřela své naděje ke spolupráci se Severoatlantickou aliancí v rámci Partnerství pro mír.

V roce 2008 Severoatlantická aliance konstatovala, že je povinností Ruské federace řídit se rozhodnutím OBSE a stáhnout svá vojska, jejichž přítomnost je z hlediska mezinárodního práva ilegální a porušuje zásady Charty OSN – zvláště pak zásadu nevmě-

šování se do vnitřních záležitostí svrchovaného státu.<sup>22</sup> Následně se Moldavská republika s názorem NATO i OBSE plně ztotožňuje a označuje působení ruských jednotek v Podněstří za pokus o vytvoření další sféry vlivu Ruské federace podobné Kaliningradské oblasti.<sup>23</sup> Na druhé straně Ruská federace, se svým typicky mocnářským klidem, opakovaně konstatuje nutnost udržovat přítomnost svých vojsk pro zachování míru v regionu v souladu s rozhodnutím Rady bezpečnosti OSN.

Z výše uvedeného vyplývá, že se situace za posledních dvacet let v podstatě neposunula. Vojenskou bezpečnost v regionu garantuje Ruská federace, která sice deklaruje snahu o vyřešení sporu a stažení z oblasti, nikoli však za cenu omezení materiální a vojenské podpory Podněstří. Přesto je nutné připustit, že i když je rozmístění ruských vojsk formálně nelegální, má schopnost vytvořit stabilní prostředí bez otevřeného ozbrojeného konfliktu. Ani Moldavská republika na straně jedné a ani Podněstří na straně druhé, nezahájí další boje, dokud se v oblasti budou angažovat aktéři jako je Ruská federace či NATO.

Vojenské aktivity aktérů konfliktu lze zmapovat i z kvantitativního hlediska, nicméně je nutné akceptovat možné zkreslení některých údajů, zvláště pak u Podněstří. Většina výzkumných institucí i mezinárodních organizací je zaměřena na zkoumání svrchovaných států. Do této skupiny však Podněstří nespadá.

Přibližné odhady uvádějí, že Podněstří disponovalo v roce 2001 armádou o počtu 5–10 tisíc mužů (King 2001: 530). Podněsterská vláda představuje svoji zemi jako vysoce mírovou, která v zájmu udržení suverenity udržuje armádu v počtu 4 500 vojáků a 2000 příslušníků paramilitárních jednotek. Bezpečnostní složky dále tvoří 2000 vojáků pro ochranu státních hranic a přibližně 10 000 policistů a příslušníků pořádkových sil.<sup>24</sup> Z hlediska počtu obyvatel (cca 550 tisíc) se jedná o značné číslo.

Podněstří nemá jako stát bez suverenity možnost vstupovat do misí OSN či NATO ani být signatářem bezpečnostních smluv, a proto je odkázáno na výdaje pro armádu, která slouží jen a pouze k obraně vlastního území. I přes veškeré snahy je ale samostatná existence státu plně závislá na dobrém vztahu s Ruskou federací, která neformálně garantuje její bezpečnost. V zásadě se jedná o závazek nevymahatelný, nicméně Ruská federace několikrát prokázala, že je ochotna i v rozporu s názorem Rady bezpečnosti OSN či proti vůli NATO, vojensky zasáhnout v regionu, který považuje za sféru svého vlivu.<sup>25</sup>

22) Resolution N 371 on the future of NATO–Russia: <http://www.nato-pa.int/Default.asp?SHORTCUT=1652>, 3. 10. 2010.

23) Gribincea 2006: <http://politicom.moldova.org/news/russian-troops-in-transnistria-a-threat-to-the-security-of-the-republic-of-moldova-20998-eng.html>, 3. 10. 2010.

24) <http://pridnestrovie.net/armedforces.html>, 2. 10. 2010.

25) Za všechny slouží příklad ruské ofenzivy na území Jižní Osetie v srpnu roku 2008, která přinutila Gruzii k ukončení operací proti této separatistické části jejího území.

20) Smlouva byla v roce 1998 novelizována tzv. „Dohodou z Oděsy“ na jejímž základě se na peacekeepingové operaci aktivně podílí také Ukrajina: <http://www.globalsecurity.org/military/world/war/transdniester-jcb.htm>, 2. 10. 2010.

21) Kozakovo memorandum: <http://www.regnum.ru/news/458547.html>, 3. 10. 2010.

Moldavská republika dlouhodobě vykazuje poměrně nízké vojenské výdaje pohybující se v rozmezí 0,4–0,9 % HDP za období let 1992–2009.<sup>26</sup> V průměru tak Moldavská republika vydává ročně částku od 20 do 30 milionů dolarů, což je například ve srovnání s Českou republikou zanedbatelné číslo.<sup>27</sup> Moldavská armáda zahájila již před konfliktem s Podněstřím profesionalizaci naddimenzovaných vojenských sil a jejich velikost se ustálila na počtu 10–12 tisíc vojáků v aktivní službě. Ti jsou, podobně jako podněsterské vojenské jednotky, vyzbrojeni především ruskou technikou zděděnou či odkoupenou od ruské, ukrajinské a rumunské armády.<sup>28</sup>

Výdaje Moldavské republiky na vojenské záležitosti zjevně nemohou postačovat na nutnou modernizaci ani na udržování většiny techniky v bezvadném operačním stavu schopném efektivního nasazení. Obě strany konfliktu se tak musí vyrovnávat s faktem, že dokud bude v zemi přítomna Ruská federace a OBSE, budou jejich vojenské síly zastarávat bez dalšího využití. Pokud ale tyto relativně chudé země zvolí strategii financování nepotřebné armády, musí čelit negativním dopadům na své hospodářství. Moldavská republika si tuto skutečnost uvědomuje, a proto minimalizovala náklady na zbrojení a specializuje se na zahraniční mise v rámci OSN, OBSE i NATO.<sup>29</sup> Může tak alespoň částečně kompenzovat vojenské výdaje získáváním mezinárodní prestiže u spojenců v zahraničí a později spoléhat na garantování vlastní bezpečnosti potencionálním vstupem do NATO či EU.<sup>30</sup> Podněstří však takovou možnost nemá a je tak opět plně odkázáno na postoj Ruské federace k otázce své samostatnosti.

Pro úplnost je vhodné uvést, že Moldavská republika včetně Podněstří se v roce 2010 umístila na 66. místě ze 149 zkoumaných států Global Peace Index.<sup>31</sup> Tento údaj však

může být zavádějící a je nutné zohledňovat specifika dané oblasti s důrazem na jednotlivé aspekty, které u zkoumaných států výrazně kolísají.

### ***Vybrané aspekty ekonomické bezpečnosti Podněstří***

Přítomnost ruských sil pod záminkou mírové mise, dostatečně potlačila válečné snahy i možnosti Moldavské republiky a Podněstří, a proto se jejich zájem velmi pozvolně začíná upírat k ekonomické bezpečnosti a postkonfliktní rekonstrukci. Ekonomická dimenze bezpečnosti obou zemí představuje aspekt, který výrazně ovlivňuje současný i budoucí vývoj oblasti. Zvyšování prosperity regionu spojené se zlepšováním životního standartu a kupní síly obyvatelstva může vést k postupnému odmítání válečného násilí jako řešení sporu. Pokud by se zároveň podařilo propojit výrobní prostředky a trhy Moldavské republiky i Podněstří, vznikne stav vzájemné závislosti, který je pro elity i obyvatele obou zemí výhodnější a z dlouhodobého hlediska výnosnější, než udržování nepřátelského vztahu. Tento liberálně idealistický pohled je však, s odkazem na výše uvedené, spíše přáním budoucnosti a opět převažuje neorealistické hledisko vycházející z toho, že oba státy jsou de facto ve válečném stavu a tím i v konkurenci výrazně ovlivněné mocenským vlivem Ruské federace.

Skutečnost je tedy taková, že ekonomická úroveň Podněstří a Moldavské republiky je i přes výrazný posun stále odrazem stavu, jenž panoval při válce za podněsterskou samostatnost. Obě země sledovaly samostatný vývoj, který oboustranně zahrnoval zásadní transformaci ekonomik ze sovětských na postsovětské – tedy přechod z plánovaného na tržní hospodářství. Lze však stále spatřovat výrazné ekonomické disproporce, které byly i jednou z příčin rozpoutání válečného konfliktu.

Na rozdíl od jiných konfliktních oblastí bývalého SSSR kde se projevují etnické rozdíly, moldavská společnost neprokazovala jasné konfliktní linie. Populace byla „promíchaná“ a pomyslná etnická nevráživost byla dostatečně otupena rodinnými vazbami (King 2001: 531). Zároveň se v zemi nerozvíjí zjevná nenávisť mezi náboženskými skupinami, která se často stává obecnou záminkou pro rozpoutání ozbrojeného střetu. Při zkoumání příčin konfliktu mezi Podněstřím a Moldavskou republikou je proto vhodné sledovat již zmíněné ekonomické faktory. Odlišná identita Podněstří od zbytku Moldavské republiky je totiž ovlivněna především rozdílnou formou života a obživy.<sup>32</sup> Na rozdíl od převážně zemědělské Moldávie, východní břeh Dněstru disponuje těžkým průmyslem užitečným nejen pro zbrojní výrobu ale i pro další strojírenské oblasti (King 200: 531–532).

*Moldavskou republiku například na roveň Albánie, Srbska, Řecka nebo USA. Srovnej: Institute for Economics & Peace: 2008 Methodology, Results & Findings (<http://www.visionofhumanity.org/gpi-data/#/2010/scor/>, 22. 9. 2010).*

*32) Níže jsou popsány další argumenty odlišnosti, které uvádí podněsterská vláda jako důvod ke vznesení požadavku vlastní státnosti. Ty se výrazně opírají o argumenty historického charakteru.*

26) Údaj z roku 2008 činí 0,6 % předpokládaný výdaj pro rok 2010 činí 0,4 %. <http://milexdata.sipri.org/result.php4>, 23. 9. 2010.

27) Dle SIPRI činily vojenské výdaje ČR v roce 2009 přibližně 3,2 mld. amerických dolarů (<http://milexdata.sipri.org/result.php4>, 24. 9. 2010). Ministerstvo obrany ČR uvádí pro rok 2009 částku cca 52 mld. korun a pro rok 2011 předpokládá 44 mld. korun (<http://www.army.cz/scripts/detail.php?id=5146>, 4. 3. 2011).

28) <http://www.army.md/?lang=2>, 4. 10. 2010.

29) <http://www.army.md/?lang=2>, 2. 10. 2010.

30) Moldavská republika se stala signatářem většiny mezinárodních smluv prosazujících odzbrojení a omezování zbrojení. Je signatářem Charty OSN, úmluvy o nešíření jaderných zbraní (NPT) a dalších úmluv zaměřených proti šíření zbraní hromadného ničení a podporujících mezinárodní boj proti terorismu.

31) Global Peace Index vychází ze 24 kritérií, zkoumaných odlišnými institucemi pro výzkum míru, konfliktů, lidských práv, kriminality a dalších. Zohledňují se například ozbrojené konflikty v minulosti, ztráty na životech, počty přesídlených osob, míra organizovaného násilí v zemi, riziko teroristických útoků, kriminalita nebo míra organizovanosti a efektivita bezpečnostních složek státu. Výsledky jsou však statistické a řadí



Formování samostatné Moldavské republiky sebou přineslo touhu nově etablovaných politických elit po vytvoření vlastní identity. Tato identita se odvracela od dosavadního sovětského vlivu a směřovala až do starověku – do období, kdy do oblasti zasahovalo Římské impérium. Odkaz na starověký Řím a odpor k sovětské kultuře vedl ke změnám, které zahrnovaly i odklon od ruského jazyka a užívání azbuky. Radikální odmítnutí dosavadního sovětského kulturního a mocenského vlivu nevedlo pouze k posilování moldavské identity, ale i k mobilizaci podněsterských elit, které byly z velké míry ekonomicky závislé na odbytu průmyslových výrobků pro sovětský trh. Jisté zisky z průmyslu nezávislého Podněstří, které nadále spolupracuje s nástupcem Sovětského svazu jakožto spřízněnou kulturní oblastí, byly pro podněsterské obyvatele dostatečným lákadlem k hájení vlastní státnosti. Podněsterské elity proto vyhlásily samostatný stát s návazností na Sovětský svaz, a to ještě dříve, než vznikla samotná Moldavská republika.

Naopak Moldavská republika, která je především zemědělskou zemí, spoléhala na vytvoření ekonomicky vyváženého státu, jenž bude postupně směřovat k plné samostatnosti. Separace Podněstří postavila budoucí obyvatele Moldavské republiky před hrozbu, že jejich země přijde o možnost začlenit do své ekonomiky průmyslově nejrozvinutější oblast celého regionu. Tato ztráta motivovala moldavské elity k přistoupení na otevřený boj o Podněstří, jenž ve své podstatě prohráli.

Další ekonomický vývoj Moldavské republiky je projevem prohrané války a postupné transformace hospodářství. V roce 1992 vykazovala země HDP o výši cca 2,3 miliard dolarů. Do roku 1999 se HDP Moldavské republiky propadlo téměř na polovinu, což je s ohledem na oslabení amerického dolaru během 90. let minulého století extrémní úpadek. Od roku 2000 se hospodářství Moldavské republiky postupně vzmáhá a v posledních letech začíná rapidní vzestup. V roce 2008 země vykázala HDP přesahující 6 miliard dolarů.<sup>33</sup>

Moldavskou ekonomiku v současné době ovlivňuje především postupné otevírání západních trhů pro výrobky této země. Přestože pro zemědělské výrobky mimo EU je velmi obtížné proniknout na společný trh evropské sedmadvacítky, Moldavská republika získala možnost vyvážet vybrané produkty včetně vína a destilátů, které tvoří jeden z nejvýznamnějších moldavských vývozních artiklů. Ani Ruská federace však nebránila vstupu moldavských výrobků na svůj trh. Tato tendence ale v roce 2006 ustala díky ráznému odmítnutí „Kozakova memoranda“ ze strany Moldavské republiky. Ruská federace následně uvalila embargo na dovoz moldavských vín, což pro zemi znamenalo pokles exportu a tím i příjmů.<sup>34</sup> I kvůli tomu moldavská produkce v zemědělství i prů-

myslu trvale klesá, zatímco posiluje nabídka služeb. Nicméně export země se postupně dostává do útlumu a import překvapivě stoupá. Příčinu takto nevyvážených tendencí lze spatřovat v přísunu zahraničního kapitálu do země prostřednictvím moldavských pracovníků v zahraničí. Velmi zevrubné a obtížně ověřitelné odhady tvrdí, že téměř 30–50 % oběživ v zemi přichází od moldavských občanů pracujících v EU.<sup>35</sup>

Podněstří se na rozdíl od Moldavské republiky zpočátku dostalo do naprosté závislosti na ruském trhu, a to jak v oblasti odbytu výrobků podněsterského průmyslu, tak i z hlediska dodávek strategických surovin a zemědělských produktů. Díky své geografické poloze Podněstří nemělo jinou možnost, než zaměřit svoji ekonomiku na Ruskou federaci, která jako jediná garantuje jeho samostatnost. Na druhou stranu podněsterská vláda deklaruje, že oblast obchoduje s necelou stovkou států světa, mezi které patří v první řadě Ruská federace, USA, Ukrajina a dále státy EU i samotná Moldavská republika. V období let 2000–2005 se HDP země údajně navýšilo o více než 200 %, přičemž se v roce 2008 pohybovalo kolem 800 milionů amerických dolarů.<sup>36</sup>

Informace o podněsterské ekonomice je však nutné přijímat s patřičnou obezřetností, a to z několika důvodů. Rétorika vlády Igora Smirnova je protkána prohlášeními, jež jsou pochybná. Země například deklaruje, že má otevřený přístup na trhy EU i USA.<sup>37</sup> Skutečností však je, že žádný ze států mimo EU, pokud není součástí evropského hospodářského prostoru, nemá otevřený přístup na trhy Unie. Naopak, Evropská unie své trhy bedlivě střeží a obchodování s neuznaným státem je pro ni více než rizikové. Proniknutí Podněstří na zmíněné trhy je tedy možné, ale nikoli v masivní míře a často pouze prostřednictvím šedé ekonomiky. Avizovaný nárůst HDP Podněstří o 200 % za pět let je bezpochyby výrazným úspěchem. Nicméně z hlediska státu, jehož ekonomika je v transformaci a privatizaci, nejde o nijak zářný výkon. Podněsterská vláda navíc odvozuje své úspěchy od faktorů, které nejsou relevantní. Za svůj úspěch považuje přístup obyvatelstva k „výdobytům západní kultury“<sup>38</sup>, které údajně dokáže úspěšně kombinovat se sociálním státem komunistického typu.<sup>39</sup> Je proto nutné konstatovat, že relevantní informace o ekonomické bezpečnosti Podněstří nelze získat, pokud nemají být výplodem politické propagandy.

stm, 4. 10. 2010.

35) <http://www.moldova.org/page/the-economy-banking-system-and-monetary-policy-7-eng.html>, 4. 10. 2010. Tuto skutečnost lze doložit tím, že navzdory nízkému cestovnímu ruchu existuje v Kišiněvě extrémní počet směnárny.

36) Srovnej: <http://pridnestrovia.net/howisthepeople.html>, 2. 10. 2010.

37) Tamtéž.

38) Do těchto zahrnuje především počítačové hry, západní filmy, fastfoody nebo supermarket.

39) Srovnej: <http://pridnestrovia.net/taxonomy/term/44>, 2. 10. 2010.

33) <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/ECAEXT/MOLDO-VAEXTN/0,,contentMDK:20190402-menuPK:302276-pagePK:1497618-piPK:217854-theSitePK:302251,00.html>, 4. 10. 2010.

34) Russian wine move draws protests: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4860454>.

Skutečností však je, že ekonomický vývoj podněsterské společnosti vedl ke zjevnému formování oligarchické společnosti typické pro postsovětské státy. Kupní síla obyvatelstva je v porovnání se státy vyspělých ekonomik minimální. Existenci extrémní stratifikace společnosti podtrhují sítě obchodních řetězců, benzinových pump a fotbalového klubu<sup>40</sup> ve vlastnictví jediné obchodní společnosti s názvem „Sheriff“. Ta je hmatatelným důkazem vytvoření impéria úzké a extrémně bohaté elity, s níž se pojí jména jako Viktor Gushan a Ilia Kazmaly (zakladatelé obchodní společnosti Sheriff) ve spolupráci s Igorem Smirnovem a jeho synem Vladimírem Smirnovem, kteří vytvářejí pro podnikání společnosti vhodné legislativní prostředí a vztahy se zahraničím.<sup>41</sup>

Při hodnocení ekonomické bezpečnosti Podněstří a Moldavské republiky je nutné akceptovat skutečnost, že obě země mají odlišnou hospodářskou orientaci s podobnými výsledky. Moldavská republika relativně prosperuje, ale především díky zahraničnímu kapitálu, který přichází formou „šedé ekonomiky“ přes moldavské pracovníky v EU. Podněstří je naopak plně závislé na ekonomice Ruské federace, která se zemí ochotně spolupracuje s cílem udržení vlivu v regionu. Pro celou oblast jsou specifické dva faktory. Zaprvé, vytváření oligarchické společnost generující majetnou skupinu vlastníků výrobních prostředků a dále střední a nižší vrstvu, jejíž kupní síla se pohybuje hluboko pod úrovní průměru vyspělých ekonomik. Zadruhé, obě země ekonomicky ovlivňuje Ruská federace, která ovládá dodávky plynu, ropy a jiných strategických surovin do celého regionu. Ruský Gazprom již několikrát využil svých pohledávek vůči Moldavské republice k prosazování politických cílů Ruské federace v zemi.<sup>42</sup>

### Otázka podněsterské suverenity

Současný vztah mezi Podněstřím a Moldavskou republikou vyplývá ze smlouvy „Agreement on principles of Transnistrian military conflict peaceful settlement in the Republic of Moldova“, která upravuje i společnou správu pomyslné hranice obou zemí trojicí Ruská federace – Podněstří – Moldavská republika. Ustanovení mírové operace a dohled OBSE však neřeší otázku podněsterské existence jako suverénního státu. Tu lze tradičně hodnotit z hlediska tří prvků státnosti, které vykazují svrchované státy uznané jakožto subjekty mezinárodního práva – území, obyvatelstvo a výkon veřejné moci (Čepelka, Šturma 2008: 53).

V případě útvaru jakým je Podněstří lze hovořit o faktické vnitřní suverenitě. V zemi existuje moc zákonodárná, výkonná i soudní. Dle mocenské teorie lze vnitřní suverenitu země spatřovat i v její schopnosti zajistit správu území i bezpečnost obyvatelstva. Formálně je vláda schopná zemi spravovat a vykonávat základní administrativní úkony

byrokracie státu. Podněstří nabízí svým obyvatelům jistou míru participace na politickém životě, což dokazuje existence několika politických stran i konání voleb, jež podněsterská vláda označuje za zcela transparentní a demokratické. Své tvrzení nicméně nemůže opírat o výsledky dohledu OBSE, která označuje volby v Podněstří za přinejmenším neprůhledné.<sup>43</sup> Podporu vláda nalézá i u obyvatel, kteří se raději hlásí k legitimitě vlády Igora Smirnova, než aby akceptovali návrat k Moldavské republice.

S vnitřní suverenitou státu a podporou obyvatelstva pak souvisí snaha podněsterské vlády o vybudování zcela odlišné identity odklánějící se od Moldavské republiky. Podněstří se pokouší sebe samo definovat jako historicky odlišný státní útvar od celé oblasti Moldávie a jakékoliv moldavské nároky na východní břeh Dněstru označuje za ilegální. Dle podněsterské vlády existuje několik faktických argumentů, které ji opravňují k využití práva na sebeurčení:

1. Podněstří historicky nikdy nebylo součástí Moldavské republiky – ani před vznikem SSSR ani během jeho existence či po jeho rozpadu
2. Podněstří disponuje zcela odlišným sociokulturním prostředím, které je diametrálně odlišné od prostředí Moldavské republiky
3. Oba výše zmíněné argumenty pak podněsterská vláda opírá o odlišný historický vývoj východního a západního břehu Dněstru, který již je od roku 600 př. n. l. nezávislý, pokud nezohledňujeme sjednocující vlivy rozsáhlých říší a později SSSR.<sup>44</sup>

Vnitřní suverenity Podněstří je sice velmi složitá, ale její existence je akceptovatelná. Pro zkoumání z hlediska mezinárodních vztahů však nehraje primární význam neboť útvar je schopen plnit základní funkce státu a nelze hovořit o tom, že by šlo o rozpadlý stát či o stát slabý ve smyslu vnitřní suverenity. Na druhou stranu oligarchická společnost a vliv Ruské federace může do jisté míry konstruovat tuto vnitřní suverenitu a případný odklon ruského vlivu by mohl vést k výrazné destabilizaci země.

Druhý aspekt podněsterské suverenity vychází z mezinárodního práva veřejného a je opěrným bodem pro územní nároky Moldavské republiky. Ta označuje vznik Podněstří za ilegální a útvar chápe jako separatistické území své země pod nadvládou násilně dosazené autoritářské oligarchie. Moldavská republika je ochotna poskytnout Podněstří „nejvyšší možnou míru autonomie“ nicméně neakceptuje vznik samostatného státu, který byl umožněn přechodnou politickou nestabilitou v zemi.<sup>45</sup>

40) FC Tiraspol.

41) The British Helsinki Human Rights Group: <http://www.bhhrg.org/>, 4. 10. 2010.

42) <http://economie.moldova.org/news/moldovagaz-debt-to-gazprom-at-us18bn-140799-eng.html>, 4. 10. 2010.

43) <http://www.osce.org/search/?ls=1&q=transnistria+election&res=html>, 4. 10. 2010.

44) <http://pridnestrovie.net>, 4. 10. 2010.

45) Victor Osipov: 23. září 2010. In: Radio Free Europe

Argumenty Moldavské republiky podporuje i problematika mezinárodního uznání Podněstří. Již bylo zmíněno, že pro existenci svrchovaného státu jakožto subjektu mezinárodního práva je nutné, aby disponoval základními prvky státnosti, mezi něž patří území, obyvatelstvo a suverenity resp. výkon veřejné moci. K faktickému uznání státu je ale zároveň nutné, aby došlo k takzvanému mocenskému „prosazení se“ (Čepelka; Šturma 2008: 56). „Prosazení se“ je specifické tím, že dochází k uznání ze strany již prosazených států, které s nově vzniklým státem udržují například kontrakty (především ve formě mezinárodních smluv). Zároveň existenci nového státu nepochybně podporuje i tento stát, že je schopen se prosadit a to nejen na vlastním území, ale i na poli mezinárodního společenství, ve smyslu OSN. Podněstří bezpochyby disponuje územím, hranicemi, obyvatelstvem i vnitřní suverenitou, nicméně o „prosazení se“ nelze hovořit, a to ani při zohlednění faktu, že Ruská federace udržuje s oblastí kontrakty. Neboť samotná Ruská federace je v podstatě aktérem, jenž se na území Podněstří mocensky prosadil.

Jedinou možnost, jak Podněstří může získat nezpochybnitelnou vnější suverenitu a s tím spojenou subjektivitu, představuje oficiální i faktické uznání již etablovanými státy. Oficiálně není přesněji stanoveno, jaký počet již uznaných států musí své uznání projevit, aby mohla být země považována za svrchovaný suverénní státní celek.<sup>46</sup> Kontraktorní vazby s Ruskou federací a uznání ze strany některých území (viz výše) však k vytvoření samostatného podněsterského státu, jakožto svrchovaného subjektu mezinárodního práva, nepostačuje.

Vzhledem k uvedenému je evidentní, že Podněstří nemůže uvažovat o vlastní státnosti navenek a ani o přístupu k mezinárodním smlouvám či o vstupu do mezinárodních organizací jako jsou OSBE, Společenství nezávislých států, EU, NATO či OSN. Své členství v těchto organizacích může odvozovat pouze od členství Moldavské republiky, od níž se distancuje. Skutečností však je, že nárok na podněsterské území ze strany Moldavské republiky je dalším sporným bodem. Ani v současnosti není jasné, zda Moldavská republika může požadované území ovládat a tím se na něm prosadit. Jakkoliv je historický vývoj běžně a přitom nepřesně interpretován tak, že Podněstří vždy bylo součástí Moldavské republiky, v současné době jde o území fakticky ovládané Ruskou federací.

[http://www.rferl.org/content/Moldova\\_Says\\_Transnistria\\_Separatists\\_Not\\_Ready\\_To\\_Compromise/2166416.html](http://www.rferl.org/content/Moldova_Says_Transnistria_Separatists_Not_Ready_To_Compromise/2166416.html), 2. 10. 2010.

46) Například Kosovo bylo uznáno pouze několika desítkami států, které představují v porovnání s celkovým počtem států světa menšinu. Na stranu samostatnosti Kosova se nicméně postavili natolik významní aktéři mezinárodních vztahů, jako jsou USA či EU, což do jisté míry postačuje k tomu, aby jeho představitelé mohli uvažovat o samostatné svrchované státnosti.

Z výše uvedeného vyplývá, že Podněstří nadále bojuje o vojenské a ekonomické zajištění existence své státnosti, což můžeme považovat jako hlavní oblasti pro přežití státu. Nemá však dostatečné materiální zázemí, a proto je zcela odkázané na mocenské zájmy Ruské federace a na vzývání mezinárodního práva na sebeurčení či ochranu obyvatel před agresí Moldavské republiky. Situace však nenapovídá tomu, že by v oblasti právo skutečně vládlo, a to i díky podivným argumentacím a procesům vně i uvnitř státu. Pro Podněstří je tak paradoxním štěstím, že se Moldavská republika rozhodla spojovat svoji budoucnost se Severoatlantickou aliancí a Evropskou unií, neboť právě to posiluje zájem Ruská federace o tuto oblast jejího blízkého zahraničí. Existence státu závislá na vlivu vnějšího aktéra v podání Ruské federace však odsuzuje Podněstří k jisté strnulosti, a to jak v oblasti dynamiky změn bezpečnostních priorit s posunem důrazu na ekonomický rozvoj, tak v možnosti přesunu důrazu na liberálnější pojetí státu zahrnující například i lidská práva. Podněstří tak sice má de facto zajištěnou existenci a krátkodobě vyhrává svůj boj o samostatnost. Možnost posunout vývoj v oblasti k tomu, abychom mohli problém nahlížet neoliberálním přístupem a připustit základy pro vznik pozitivního míru či rozvoje demokracie a lidských práv je však v současné době minimální.

#### Závěr: perspektivy situace v Podněstří

Podněstří nepředstavuje pouze anomální politicko-geografický jev na mapě Evropy, ale jedná se i zdroj napětí a potenciálního konfliktu. Navíc je podněsterská oblast s nejasným statusem a autoritářským režimem, nad kterou neuplatňuje svoji jurisdikci žádný suverénní stát, spojována s řadou jevů, jež ohrožují bezpečnost okolních zemí i Evropy jako takové – jedná se zejména o hospodářskou kriminalitu, obchod s lidmi, neprůhledný obchod se zbraněmi apod. Z těchto důvodů je zásadní otázkou budoucí status Podněstří.

Pro budoucí status Podněstří připadají teoreticky v úvahu čtyři scénáře. Podle prvního by Podněstří uznalo svrchovanost Moldavska nad svým územím. Takový scénář by vyhovoval mezinárodnímu společenství, zejména EU, neboť by nepředstavoval změny politických hranic v Evropě, oslabil by vliv Ruska v Podněstří a mohl by znamenat konec autoritářského režimu a organizovaného zločinu v Podněstří. Tato varianta je nepředstavitelná: v době, kdy probíhala jednání o možnostech setrvání Podněstří v rámci Moldavska (viz výše), se jednající strany nedokázaly shodnout na formě (autonomní oblast vs. federace/konfederace) koexistence. V posledních několika letech je navíc podobná diskuse bezpředmětná, neboť podněsterská politická reprezentace i obyvatelstvo nepřipouští možnost, že by se Podněstří stalo integrální součástí Moldavska.

Požadavkem podněsterských politicko-ekonomických elit i obyvatelstva je existence Podněsterské republiky jako nezávislého státu. V roce 2006 se v Podněstří uskutečnilo referendum (společně s prezidentskými volbami), ve kterém se obyvatelé měli vyjádřit k budoucímu statusu Podněstří, přičemž volili mezi nezávislostí a setrváním v Moldavsku. Podle podněsterských zdrojů se 97,1 % voličů (při volební účasti 80 %) vyjádřilo pro nezávislost (Sanchez 2009: 160–161). Vzhledem k názoru většiny obyvatel

Podněstří a jednostrannému vyhlášení nezávislosti z roku 1990, respektive 1992 a fungování oblasti jako de facto státu (ve smyslu vnitřní suverenity) závisí získání plné suverenity na vnějších aktérech. Těmito aktéry jsou státy a organizace, především OSN, které by musely Podněstří uznat jako nezávislý stát. Vzhledem k tomu, že za posledních téměř 20 let, kdy je otázka statusu Podněstří neuzavřena, neuznal suverenitu Podněstří ani jeden členský stát OSN, a to ani Ruská federace. Nic nenasvědčuje tomu, že by se mezinárodní vnímání Podněstří mělo v dohledné době změnit, a to přes analogický případ Kosova, jež získalo nezávislost v roce 2008 a svým příkladem posílilo naděje některých separatistických oblastí na uznání suverenity. Podněstří tedy nemůže počítat s dosažením vnější suverenity a jeho naděje na nezávislou státní existenci je mizivá.

I v případě, že by se Podněstří stalo nezávislým státem, bylo by stále zcela závislé na externí (rozuměj ruské) vojenské a ekonomické podpoře. Vzhledem k životně důležitým vazbám Podněstří na Ruskou federaci a z opačné perspektivy ruským zájmům a vlivu v oblasti je dalším možným scénářem včlenění Podněstří do Ruské federace. Podněstří by se tak stalo „druhým Kaliningradem“ – tedy ruskou exklávou značného strategického významu.<sup>47</sup> Tento scénář je zmiňován spíše na podněsterské než ruské straně (před několika lety čelní političti představitelé Podněstří kalkulovali s variantou, že v případě získání nezávislosti, by se Podněstří přičlenilo k Ruské federaci – viz např. /Sanchez 2009: 161/). Možnost připojení Podněstří k Ruské federaci je krajně nepravděpodobná, neboť Rusko by podobným krokem spíše ztratilo, než získalo. Současný status quo Podněstří Rusku zaručuje zachování všech strategických i ekonomických zájmů: Rusko v Podněstří disponuje vojenskými základnami a v ruském vlastnictví jsou důležité průmyslové podniky. V případě, že by došlo k de iure oddělení Podněstří od Moldavska a přičlenění k Ruské federaci, znamenalo by to další narušení těžko budovaných, křehkých a korektních vztahů mezi Ruskem a Evropou (ve smyslu EU, respektive NATO), neboť podobný krok by byl rozhodně interpretován jako další důkaz rozšiřování vlivu Ruska v tzv. blízkém zahraničí a dokonce teritoriální expanze. Ne že by Rusku zejména v posledních letech na jeho obrazu v Evropě záleželo, ovšem v případě, že může za poměrně vysokou cenu získat to, čímž již de facto disponuje, je jeho postoj pochopitelný. Postoj Ruska nejlépe ilustruje výrok prezidenta Medveděva uvedený již výše v textu – jde o požadavek „zvláštního statusu“ pro Podněstří. Vzhledem k faktu, že „zvláštní status“ již Podněstří téměř dvacet let má, a Rusku, jakožto nejvýznamnějšímu hráči v oblasti, tento status vyhovuje, pak se stěží v dohledné budoucnosti dočkáme výrazné změny status quo Podněstří.

Zachování stávajícího nejasného status quo Podněstří jako kvazistátní struktury bez vnější suverenity a existující pouze díky patronaci a podpoře Ruska je čtvrtým a patrně jediným realistickým scénářem vývoje v Podněstří v dohledné době. Jednání o bu-

doucnosti Podněstří mezi Moldavskem, Podněstřím, Ruskem, Ukrajinou a dalšími aktéry dosud nepřinesla žádný výsledek. Za stavu, kdy aktéři, kteří by status chtěli změnit, nemají možnost svoji vizi prosadit (Moldavsko, Podněstří, EU) a aktéři, kteří mají dostatek vlivu na prosazení změn, změnu nepožadují (Rusko), je změna statusu Podněstří nepravděpodobná.

Jestliže bychom měli zhodnotit impulsy, které by vedly k vyjasnění či změně statusu Podněstří, pak teoreticky přicházejí v úvahu dva. Ke změně by muselo dojít v případě, že Rusko dobrovolně oslabí svůj zájem v Podněstří a stáhne vojenské jednotky. V tom případě by si situace v oblasti zřejmě vyžádala určitou formu mezinárodní přítomnosti (mise OBSE, EU apod.) a nově nastalé podmínky by všechny aktéry donutily hledat možnosti nového statusu. Druhým impulsem by mohl být proces přijímání Moldavska do Evropské unie. EU bude na Moldavsko apelovat, aby odstranila důsledky zakonzervovaného konfliktu a došlo k vyřešení otázky statusu Podněstří pro Evropskou unii přijatelným způsobem. I v tomto případě však bude zásadní postoj Ruska a posun není zaručen ani v případě, že Moldavsko vstoupí do EU – důkazem je situace na Kypru a existence Severokyperské turecké republiky, jež ostatně představuje strukturu, která se se Podněstří svým charakterem velice blíží.

#### Prameny a literatura

- BUZAN, Barry; WÆVER Ole; WILDE de Jaap: 1998. *Security: A New Framework for Analysis*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- COJOCARU, Natalia: 2006. Nationalism and Identity in Transnistria. In: *Innovation*, Vol. 19, Nos. 3/4, pp. 261–272.
- ČEPELKA, Čestmír; ŠTURMA, Pavel: 2008. *Mezinárodní právo veřejné*. Praha: C.H. Beck: Praha.
- GLASSNER, Martin, Ira: 2004. *Political Geography*. John Wiley and Sons: Hoboken.
- GRIBINCEA, Mihai: 2006. *Russian Troops in Transnistria – a Threat to the Security of the Republic of Moldova*. Institute of Political and Military Studies: Chişinău.
- JOHANSSON, Andrea: 2006. The Transnistrian Conflict after the 2005 Moldovan Parliamentary Election. In: *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, Vol. 22, No. 4, pp. 507–516.
- KING, Charles: 2001. The Benefits of Ethnic War: Understanding Eurasia's Unrecognized States. In: *World Politics*. Vol. 53, No. 4, pp. 524–552.
- KOLSTØ, Pål: 2006. The Sustainability and Future of Unrecognized Quasi-States. In: *Journal of Peace Research*. Vol. 43, No. 6, pp. 723–740.
- KOLSTØ, Pål – EDEMSKY, Andrei with KALASHNIKOVA, Natalya: 1993. The Dniester Conflict: Between Irredentism and Separatism. In: *Europe-Asia Studies*, Vol. 45, No. 6., pp. 973–1000.
- LEICHTOVÁ, Magda: 2009. Kaliningradská oblast. In: Cabada, L. a kol. *Evropa regionů*. Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 123–143.
- KOROBOV, Vladimir – BYANOV, Georgii: 2006. The “Renewal” of Transnistria. In: *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, Vol. 22, No. 4, pp. 517–528.
- RIEGL, Martin: 2010. Terminologie kvazistátů. *Acta politologica*, Vol. 2, No. 1, s. 57–71.
- ROTBERG, I. Robert: 2003. *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*. Brookings Institution Press: Washington.
- SANCHEZ, Alejandro, W.: 2009. The “Frozen” Southeast: How the Moldova-Transnistria Question has Become a European Geo-Security Issue. In: *Journal of Slavic Military Studies*, 22/2009, pp. 153–176.
- SØRENSEN, Georg: 2007. Stát a mezinárodní vztahy. PORTÁL: Praha.
- ŽENIŠEK, Marek: 2008. Moldavsko: od vyhlášení nezávislosti k závislosti na EU a Rusku. In: Cabada, L. a kolektiv. *Nové demokracie střední a východní Evropy*. Vysoká škola ekonomická v Praze: Praha.

47) Blíže viz např. (Leichtová 2009).

**Elektronické zdroje**

British Helsinki Human Rights Group  
<http://www.bhhrg.org/>  
 BBCnews  
<http://news.bbc.co.uk/>  
 CIA Factbook  
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>  
 Freedom House  
<http://www.freedomhouse.org>  
 Gates of Vienna  
<http://gatesofvienna.blogspot.com/>  
 Global Peace Index  
<http://www.visionofhumanity.org/gpi-data/#/2010/scor/>  
 Global Security  
<http://www.globalsecurity.org/military/world/russia/t-go.htm>  
 Institute for Economics & Peace: 2008 Methodology, Results & Findings <http://www.visionofhumanity.org/gpi-data/#/2010/scor/>  
 Kozakovo memorandum  
<http://www.regnum.ru/news/458547.html>  
 Ministerstvo obrany ČR  
<http://www.army.cz/scripts/detail.php?id=5146>  
 Ministry of Defense of Republic of Moldova  
<http://www.army.md/?lang=2>  
 NATO Parliamentary Assembly  
<http://www.nato-pa.int/Default.asp?SHORTCUT=1652>  
 OSCE  
[http://www.osce.org/documents/mm/2003/09/1867\\_en.pdf](http://www.osce.org/documents/mm/2003/09/1867_en.pdf)  
 Pridnestrovie  
<http://pridnestrovie.net>  
 Radio Free Europe  
[www.rferl.org](http://www.rferl.org)  
 Rianovosti  
<http://en.rian.ru>  
 SIPRI  
<http://milexdata.sipri.org/result.php4>  
 WorldBank: Moldova  
<http://web.worldbank.org/>

**Daniela Blahutková**

***Job – Rothův Román prostého člověka.  
 Příspěvek k interpretaci  
 (s reflexí českého překladu studie  
 Claudia Magrise: Daleko odkud.  
 Joseph Roth a východožidovská tradice)***

*The article written on the 70<sup>th</sup> anniversary of the death of the Austrian Jewish writer Joseph Roth (1894 – 1939) deals with the contemporary reception of Roth internationally and in the Czech Republic and reminds of one of Roth's most famous novels **Job. The story of a Simple Man** (1930). In a dialogue with the international literary science it reflects on the specific form of East Jewish ethos and assimilation as well as other topics which "the story of a simple man" brings up for discussion.*

*Klíčová slova: Joseph Roth, Claudio Magris, východoevropsí Židé, Job, Pochod Radeckého, Rakousko-Uhersko*

*Key words: Joseph Roth, Claudio Magris, Eastern European Jews, Job, Radetzky March, Austria-Hungary*

Předkládaná stať je věnována dílu rakouského židovského spisovatele a žurnalisty Josepha Rotha, od jehož úmrtí v roce 2009 uplynulo sedmdesát let. Německojazyčná literární veřejnost toto výročí snadno zaregistrovala, už jen proto, že nakladatelství Kiepenheuer & Witsch, někdejší Rothův primární vydavatel, zásobilo pulty německých a rakouských knihkupectví dvěma rothovskými biografiemi.<sup>1</sup> V českém prostředí by toto výročí prošlo

1) STERNBURG, Wilhelm von: *Joseph Roth. Eine Biographie* – kniha německého publi-

víceméně tiše, nebýt významného počínu italianistek Kateřiny Vinšové a Gabriely Chalupské, které přeložily obsáhlou studii italského germanisty Claudia Magrise: *Daleko od kud. Joseph Roth a východožidovská tradice*.

Zmiňme úvodem aspoň letmo, co překlad téměř 40 let staré Magrisovy studie mění na povědomí o Rothovi u české čtenářské obce. Joseph Roth je i mimo germanistické kruhy do jisté míry znám zejména díky trojímu vydání jeho 'rakouského' románu *Pochod Radeckého* (1934, 1969 a 1986) a také díky popřevratovému překladu jeho 'židovského' románu *Job*, následovanému vlnou divadelních a rozhlasových adaptací, která dosud neopadla.<sup>2</sup> Určitou zajímavostí je, že ačkoli je v češtině k dispozici celkem devět Rothových románů a několik kratších próz, do překladu Magrisovy obsáhlé studie nevyšla zřejmě žádná odborná publikace, původní, ani překladová, která by prohlubovala povědomí či stimulovala debatu o díle nebo životě spisovatele, jehož dnes zahraniční literární věda zřetelněji než dříve řadí k významným autorům tzv. středoevropské prózy. Roth je u Čechů znám buď jako autor 'rakouských' románů, anebo jako autor *Joba*, tj. 'židovského' románu – ani v předmluvách, doslovecích nebo skrovných literárněvědných statích věnovaných Rothovu dílu nenajdeme interpretaci Rotha jako autora *Pochodu Radeckého* a současně *Joba*. Tato dvě oddělení Rothovy prózy byla ostatně dlouho pojednávána bez provázání i mimo českou literární vědu, ovšem relevantním způsobem to změnily právě Magrisovy interpretace – evropskou i americkou germanistiku ovlivnily už v 70. a 80. letech 20. století. Magris se významnou měrou zasloužil o to, že rothovské bádání vykročilo z prostoru vzpomínek na společensky angažovaného žurnalistu, spisovatele, Rakušana... ('rudý Roth' 20. let, monarchista a konzervatívec v emigraci ve 30. letech) a uvědomilo si Rothovy kořeny ve východožidovské kulturní tradici, spletenec židovských, austroslováckých a německých vlivů v jeho tvorbě i dominanci tématu, tak příznačného pro 20. století: ztráty existenciálních opor. Nutkání vyprávět o vpádu moderny a sekularizace do archaického, religiózně strukturovaného životního prostoru je skutečně spodním tónem mnoha Rothových próz a zmíněná Magrisova studie to brilantně zviditelňuje. Zasazuje rothovské bádání do širšího kontextu východožidovské kulturní a literární tradice, všímá si analogií a příbuzností mezi rothovskými tématy a tématy literatury psané v jidiš, ale sleduje Rotha i ve vztahu k současníkům takřkajíc západní literární tradice a jejich reflexi

sty, čtivě shrnující poznatky relevantních rothovských biografí a interpretací; LUNZER, Heinz; LUNZER-TALOS, Victoria: *Joseph Roth. Leben und Werk in Bildern – přepracované vydání biografie z r. 1994. Z obou titulů je zřejmá snaha uplatnit výtěžek letité akademické práce u širšího čtenářského publika.*

2) Např. *Job* Jana Antonína Pitínského a Martina Dohnala, nastudovaný v 90. letech brněnským Hadivadem (cena Alfréda Radoka za rok 1996), nebo dramatisace Marty Ljubkové a Martina Františáka, uváděná od r. 2008 ostravským Divadlem Petra Bezruče.

politicko-historického vývoje Evropy po I. světové válce (řada úvah je věnována např. Robertu Musilovi); analyzuje Rothovu kritiku buržoazní kultury a odkrývá hybridní povahu Rothova citění, rozepjatého mezi židovsko-slovanský štetl a ovzduší západoevropských velkoměst. V komplexitě vhledu byla Magrisova studie ve své době vysoce nadstandardní a průlomová – a je dosud, protože je její překlad i dnes přínosem.

Rubem významného počínu je ovšem již naznačený fakt, že v Čechách kniha nedorazila do optimálního prostředí. Dosud nebyla vydána žádná rothovská monografie, přebaly *Pochodu Radeckého* i internetové stránky stále poskytují zavádějící životopisné informace, nebyla přeložena asi polovina Rothových próz a z jeho esejů a objemné žurnalistické pozůstalosti vůbec nic. Magrisova publikace předpokládá znalost těchto textů a dat, je psána dosti náročným jazykem, nevysvětluje elementární životopisné ani literárně-historické souvislosti. Mimo germanistické prostředí zůstane přinejmenším z části málo srozumitelnou a nutno podotknout, že na tom má podíl i překlad, např. tím, jak bez pádného důvodu vystavuje na odiv Magrisovu zálibu v prokládání textu německými termíny, anebo tím, že přes značnou historicitu studie nenabízí průvodní komentář či aspoň příležitostné překladatelské poznámky. Vydání knihy se ujalo nakladatelství Sefer, jistě právě pro Magrisovu šíři záběru a zmíněný vhled do souvislosti východožidovské kulturní a literární tradice. Toto rozhodnutí zasluhuje čtenářův vděk; spolu s ním se ovšem vnučuje otázka, co bude kolem Rotha v Čechách dál.

V Evropě a Americe má rothovská literárněvědná debata tradici, byť se etablovala až v 60. letech. Vedle Claudia Magrise ji významně formovali např. Američan David Bronsen, Němci Fritz Hackert, Hermann Kesten, Hartmuth Scheible nebo Katharina Ochse, Rakušané Ingeborg Sültemeyer, Margarethe Willerich-Tocha, Wolfgang Müller-Funk, Joseph Strelka a řada dalších. Jsou mezi nimi specialisté na Rothovu biografii, na jeho žurnalismus, na ranou tvorbu, na 'rakouské romány' i na jakýsi celostní, paradigmatický náhled. V některých úsecích rothovské debaty existuje v současnosti víceméně badatelská shoda, u jiných jsou příspěvky dosud různorodé a plné kontroverzí. Takto je tomu např. v ohledu na román *Job* (*Hiob*, 1930), jednu z Rothových nejúspěšnějších próz. V českém prostředí se povědomí o ní aktualizovalo díky překladu Miroslava Petříčka z r. 1991,<sup>3</sup> následně divadelní adaptace přispěly k tomu, že je vlastně předmětem dosud aktuální recepce. Snad tedy má smysl nabídnout v následujícím pohled na germanistickou debatu, vedenou kolem tohoto díla.<sup>4</sup>

Shoda ohledně *Joba* existuje potud, že jde o prózu, která po delším období Rothovy rané tvorby ohlašovala cosi nového. Roth se ve 20. letech etabloval nejprve jako žurnalista, poté i jako autor angažovaných, společenských románů – byl dokonce

3) První překlad *Joba* vyšel v r. 1934 (Praha: Kvasnička a Hampl).

4) K výkladu v následujícím užívám vybraných pasáží ze své dizertační práce, obhájené na FF MU v Brně v r. 2006 (viz Bibliografie).



označován za příkladného protagonistu tzv. nové věcnosti v literatuře. Z jeho sedmi raných románů má český čtenář k dispozici čtyři (*Hotel Savoy*, *Pavučina*, *Útěk bez konce* a *Zipper a jeho otec*), může si tedy udělat určitý obraz o tom, jak vypadala tehdejší Rothova reportážní, sociálně a kulturně kritická nota (hodnoty západoevropského měšťanského prostředí po I. světové válce jsou zde nasvěcovány sarkasticky, hlavní postavy oscilují mezi touhou prosadit se v dravé každodennosti a naprostým odvratem od světa, opakovaně je přítomná válečná zkušenost vykořenění i jasnořivý popis zrodu nacismu v maloměstském prostředí). Romány se odehrávají vesměs v západní Evropě (kromě *Hotelu Savoy*), topos prázdnoty a ztráty hodnot představuje v krajní podobě zejména Berlín.

Román *Job* tuto sérii, jak bylo řečeno, ukončil. Roth se v něm tematicky i geograficky přesunul na periferii, mimo sociální prostředí buržoazní Evropy, a poprvé se nostalgicky zahleděl do minulosti – což je poloha, která ho ve 30. letech nejvíce proslavila, zejména v *Pochodu Radeckého* (*Radetzky marsch*, 1932). Tento obrat bývá často interpretován tak, že Roth se po zklamání z politického vývoje Evropy ve 20. letech – který měl příležitost sledovat jako korespondent *Frankfurter allgemeine Zeitung* a dalších prestižních listů nejen v Německu, ale také např. ve Francii nebo Rusku – odvrátil od reflexe současnosti a dal přednost jakémusi literárnímu exilu v minulosti. To je ovšem více rothovské kliše nežli celá pravda. Sociálně-kritické myšlení působí ve všech etapách Rothovy tvorby, ale v raných románech ze západoevropského buržoazního prostředí, kde je sociálně-kritická nota takřikajíc jako na dlani, uniká pozornosti, z jakých kořenů vyrůstá. Čitelnější je v tomto směru Rothova kulturně-kritická publicistická tvorba; perspektiva, z níž exkluzivní ‘západní’ žurnalista a spisovatel pohlíží na hodnoty ‘své’ kultury, prosvítá už z eseje *Židé putující* (*Juden auf Wanderschaft*, 1927). Již v tomto eseji, věnovanému problematice migrace židů z válkou poničených východoevropských oblastí, je patrné, že Roth reflektuje hodnoty evropského západu ze stanoviště mezi civilizačním centrem a takřikajíc periferií. Konfrontace hodnot centra a periferie je Rothovo celoživotní téma a svěbytným způsobem je pojednává i *Job. Román prostého člověka*.

*Job*, literární tematizace východožidovské problematiky, je po formální stránce velmi klasicky vyprávěný příběh chudého žida a jeho rodiny v carském Rusku a poté – kolem I. světové války – v Americe. V centru příběhu stojí ruský žid Mendel Singer, který žije s rodinou způsobem, jakým žily ‘statisíce’ před ním. V jeho denním rytmu, určeném modlitbou a náboženskou ortodoxií, není místa pro inovace a změny – jeho čas je cyklický: plyne od šabatu k šabatu, od zimy do zimy. Archaická idyla, v níž chudého Mendela čtenář úvodem románu potkává, se však brzy ukazuje jako klamný dojem. Přibývajíc měrou je zřejmé, že jeho rodina je vystavena tlaku či spíše jakémusi víru, který ji pohlcuje a rozemílá: v rámci ran osudu, které na ni dopadají, jsou její členové unášeni různými asimilačními proudy. Jediný Mendel se v tomto procesu ukazuje jako neměnný, vzdorující.

Jak už bylo zmíněno, jediný z Rothových románů, který se cele odehrává v židovském prostředí, je předmětem rozmanitějších a kontroverznějších interpretací, než jaké se rozvinuly kolem jiných próz téhož autora. Názory na to, jak vážně či jak ironicky Roth sahá po biblické předloze, jak věrohodný či jak kýčovitý je závěrečný zázrak (vzkříšení Mendelova otcovství příchodem domněle ztraceného syna), o čem vypovídá obraz rodiny a zda se Roth *Jobem* odvrací či neodvrací od aktuálních společenských témat, se liší až k naprosté protichůdnosti. Zásadní je v této souvislosti rozpor mezi interpretacemi zdůrazňujícími, že román je v první řadě nostalgickým ohlédnutím intelektuála za nenávratně mizějícím světem, a interpretacemi, které ústřední téma nalézají v Rothově podání forem asimilace. První skupina se vesměs odvolává na výše zmíněného Claudia Magrise, který svým chápáním románu překračuje horizont úzce židovské tematiky a sleduje především téma krize patriarchální rodiny – román je mu v širším smyslu obrazem generačního konfliktu, přítomného v různých formách nejen ve většině Rothových románů, ale v próze jeho současníků vůbec (srv. MAGRIS 1974, s. 152–164). Druhá skupina, z níž lze jmenovat např. izraelského germanistu Gershona Shakeda (SHAKED 1986) či Němku Dorothee Gelhard (GELHARD 2004) naproti tomu vycházejí ze starozákonního podtextu románu, jehož vyústění spatřují v tématu asimilace: v Singerových dětech nalézají její formy; jediná životaschopná, Menuchimova<sup>6</sup>, je emancipace prostřednictvím umění. Shaked i Gelhard v románu nacházejí syntetickou tematizaci dvou starozákonních příběhů – nejen Joba, ale (v Menuchimovi) též Josefa (odloučen od rodiny, domněle mrtve, dochází uznání a vážnosti v Egyptě a v opětovném setkání s rodinou se stává jejím štěstím a záchranou a umožňuje její integraci do cizího prostředí). Gelhard, která vedle toho připomíná i paralely Menuchim – Mojžíš<sup>7</sup> a v závěru románu Menuchim – Eliáš<sup>8</sup>, interpretuje vyústění románu z Rothovy ‘di-

5) Je jediným s explicitně židovským námětem, přestože židovské postavy hrají roli takřka ve všech Rothových románech (leč kdy se u významných aktérů objevuje jen drobná zmínka o židovských předcích – a ukáže se důležitou pro interpretaci).

6) Menuchim je Mendelův nejmladší syn, od dětství nemocný. Při emigraci je zanechán v Rusku a časem považován za mrtvého. Setkání Mendela a Menuchima (slavného hudebního skladatele) tvoří zmíněný rozporuplně přijímaný happyend románu.

7) “Text románu odkazuje znovu a znovu formou bodových tematických a narativních citátů na Mojžíšův příběh, od života v Egyptě až po smlouvu Izraele s Bohem (...). Odložené dítě, fakt, že vyrůstá jako adoptované v cizím prostředí, zjevení se Boha v hořícím keři (Menuchim poprvé promluví při požáru v domě), moře, píseň vítězství a především smlouva Boha s Izraelem, to vše tematizuje žití a přežití v cizině.” (GELHARD 2004, s. 122)

8) Mendel a Menuchim se setkávají o Velikonocích. Během rituálu (Seder), kdy je symbolicky očekáván příchod Eliáše, vejde k Mendelovi dveřmi, otevřenými pro proroka, Menuchim. Postavy Mojžíše a Eliáše, k nimž Roth dle Gelhard Menuchim odkazuje, mají pak tuto sémantiku: “Představuje-li Mojžíš spíše zlom v tradici a nový svazek, pak Eliáš

alektiky vlastního a cizího: namísto totalizujícího gesta pohlčení židovského elementu (*ci-zího*, menšinového) nežidovským (*vlastním*, většinovým), jež negativně poznamená osudy většiny členů Singerovy rodiny, v Menuchimovi Roth nabízí *“cestu ke smíření mezi nesjednotitelnými póly,”* (GELHARD 2004, s. 123), tj. k oddémonizování asimilace, která pak neznamená odcizení a sekularizaci, ale vytvoření společného (židovského a nežidovského) prostoru pomocí umění, a která navíc smiřuje generace. Dle Gelhard není náhoda, že smiřujícím prvkem je hudba (Menuchim – hudební skladatel): *“Se zřejmým odkazem na chaosidismus, prosadivší se v Haliči v polovině 18. století jako obrozenecké hnutí, které mělo otřást zažitou vládou rabinů a které se vyjadřovalo život oslavujícím tancem namísto zbožností odvrácenou od světa, vytváří Roth starým uměním hudby, přesněji písně, most mezi tradiční zpěvavou modlitbou a moderním světem koncertů, mezi náboženstvím a sekularizací, mezi naivní lidovou vírou a osvícenstvím.”* (GELHARD 2004, s. 125)

Zmíněné interpretace, pracující s odkazy románu na starozákonní texty a podtrhující význam Menuchimovy linie děje, snadněji než jiné interpretační proudy přijímají ‘zázračný’ závěr románu, v němž Roth (jedinkrát ve své próze) vyjádřil v ohledu na budoucnost něco jiného než skepsi. Většinu interpretů však poloha, v níž Roth zázrak podává, irituje. Někteří, jako například Ritchie Robertson, jej odbývají prostě jako nevěrohodný: *“Pohádková aura obklopující Menuchimovo znovuvynoření ukazuje, jak je takový zázrak vlastně nemožný. Potvrzuje moudrost zázračného rabína, avšak ukazuje, jak úplně ztratil moderní svět s takovou moudrostí kontakt. Pohádková aura skýtá chatrnou masku beznadějně zprávně.”* (CHAMBERS 1991, s. 185) Z jiných důvodů se závěr Joba jevil nestravitelný ortodoxním židovským kruhům – už bezprostředně po vydání kritizovaly hybridnost a neautentičnost ‘židovského’ románu a závěrečný zázrak označovaly za blasfemii.<sup>9</sup>

Nezpochybnitelné je to, že Roth se, jak bylo naznačeno, *Jobem* dotkl dvou témat, která v době vzniku románu nebyla neaktuální či okrajová: asimilace (děti) a tradice (Mendel). Zatímco téma asimilace vybízí k interpretaci, založené na rozboru vztahu individua a sociálního milieu, téma tradice, které v románu dává prostor obrazu konzervativní židovské individuality, otevírá jinou debatu: hlavní postava románu, Mendel Singer, není v dialogu s dobou, ale s Bohem.

*je pevným uchovávatelem víry.”* (GELHARD 2004, s. 125)

9) Reiner FREY (1983, s. 134) odkazuje zvláště na kritiku A. Suhla v *Jüdische Rundschau*, 36 (1. 4. 1931), s. 162. V rámci novější interpretace se této kritické pozici dostává porozumění v (celkově nijak proti Rothovské) studii Gershona Shakeda: *Wie jüdisch ist ein jüdisch-deutscher Roman?* (in SHAKED 1986, s. 81–94) Izraelský literární vědec zde polemizuje s nežidovskou představou o autentičnosti, ‘nefalšovanosti’ Rothova obrazu východního židovství. Upozorňuje, že náměty Jobova druhu jsou zpracovány spíše v jidiš a že Roth se nejen volbou němčiny stylizuje a přizpůsobuje nežidovskému adresátovi, který však není vybaven pro porozumění některým prvkům jeho transpozice starozákonní látky.

Magris se o postavě Mendela Singera a étosu, který reprezentuje, vyjadřuje takto: *“Salomon Maimon řekl, že židovská morálka je ‘pravý stoicismus’; Job představuje epos tohoto stoicismu, nezníčitelného individuálního étosu, který se v rozporu s jakoukoli sociologickou dimenzí odvolává na neměnný hodnotový kodex. (...) V Jobovi se židovství stává šifrou individuální a vertikální dimenze, která se vzpírá všem sociologickým omezením. (...) V oblasti tohoto étosu je rodina, v níž individuálně klíčí, nositelkou univerzality; je rodinou – archetypem (...)”* (MAGRIS 1974, s. 159)

V duchu tohoto humanismu ztělesňuje tedy Mendel Singer – jehož místo v románu je především v roli otce, patriarchy – rothovskou vertikální, individuální skutečnost, konfrontovanou s horizontální sociální realitou, jejíž radikální podobu Roth podává v obrazu Ameriky.<sup>10</sup> Jak si opět všímá Magris, Mendelův příběh není typickým příběhem vystěhovalectví; neexistuje v něm žádná dialektika individua a společnosti, jen hypostázovaný kontrast. *“Skutečná konfrontace židovského světa a americké společnosti v Jobovi chybí, dochází jen ke střetu dvou monolitů, přičemž sociální otázky jsou utopicky a zkratkovitě překlenuty a převedeny na morální rovinu.”* (MAGRIS 1974, s. 153–154)<sup>11</sup> Tuto diagnózu lze ovšem rozšířit na obě části románu: absence Mendelova vztahu k sociálnímu je patrná i v první, ruské části osudů jeho rodiny. Mendel Singer, *“spravedlivý, [který] před žádným Božím trestem neutíkal,”* (ROTH 1991, s. 15)<sup>12</sup> se podrobuje úředně nařízenému očkování proti neštovicím, posílá syny k povinnému odvodu, vydává se nesrozumitelnému úřednímu postupu při vyřizování žádosti o vycestování rodiny. Ale tím vším jen stoicky přijímá zmíněné ‘Boží tresty’. Občanský vztah Mendela Singera k státu, v němž žije, neexistuje. Mendelův kontakt s nežidovskými osobami – například s ruským lékařem, který ho očkuje a současně mu nabízí vyléčení Menuchima, se sedlákem Sameškinnem, který ho veze vyřizovat administrativní záležitosti do města, s úředníky ve městě – je podobně nežádaný, dochází k němu jen v rámci procesů, jejichž hybatelem je státní moc. Mendela jinak v první části románu potkáváme pouze v důvěrně známém, židovském prostředí: doma, kde učí, jí, spí, atd., anebo na cestě do synagogy. Přímo v synagoze

10) Rozlišení vertikální a horizontální dimenze reality pochází od Josepha Rotha, z jeho kulturně-pesimistické přednášky *Víra v pokrok* (Glauben an Fortschritt, 1936, česky nevyšlo). Vertikalita Rothovi znamená duchovní, etickou hloubku, která je určující pro stav kultury. Horizontálně zase odkazuje k panství ducha ve smyslu pouhé technicko-organizační racionality. Jako pouze horizontální hodnotí Roth pokrok v sekularizovaných průmyslových společnostech západní Evropy a Ameriky.

11) Na německou verzi Magrisovy studie se zde odvolávám proto, že předložený text vznikl z části už před vyjitím jejího českého překladu (ponechávám vlastní překlad citovaných pasáží).

12) Takto uvádím českou verzi románu v překladu Miroslava Petříčka z r. 1991 (*Job. Román prostého člověka*, Praha: Vyšehrad).



pak Mendela zachycuje jen jedna scéna v románu: poté, co se stane náhodným svědkem Mirjaminy (tj. dceřiny) líbánek s kozákem, stráví zde noc a modlí se za správné rozhodnutí, co dál. Jediná další osoba, přítomná v modlitebně, spí – což podtrhuje intimitu Mendelova vztahu k Bohu a současně odsouvá stranou společenský význam synagogy.

Primátem Mendelova vztahu k Bohu neotře se ani vleklá krize patriachálních hodnot, jíž je rodina Singerova podrobena. Krize v Mendelově rodině vykazuje nejasný mechanismus; jeho působení lze nejprve vystopovat v mlhavých poukazech na ženinu nespokojenost se svým údělem a na pozvolné odcizení manželů jakož i v 'předzvěstech neštěstí' (viz Miriamin útěk do katolického kostela). Narození nemocného dítěte je dalším symptomem negativního pohybu, jehož projevy se množí, aby dosáhly maxima v americké části románu. Chudý a nepraktický Mendel je v očích manželky Debory víc a víc slabochem, dcera Mirjam se rozhodně nehodlá provdat "za nějakého Mendela Singera" (ROTH 1991, s. 97), nejstarší syn Jonáš se dá jako pacholek k sedlákovi, protože "už jsem to u vás nemohl vydržet" (ROTH 1991, s. 55). Druhorozený Šemarja, který chce zůstat "židem jako můj otec Mendel Singer" (ROTH 1991, s. 39), vymění otcovskou tradici za americký životní styl a nejmladší Menuchim, ztělesněné neštěstí rodiny, je zdánlivě zcela mimo dění. Mendel, vzdorující duchu doby a všemu světskému, se musí vyrovnat s osamoceností i uprostřed svých nejbližších. "Bůh obdařil jeho bedra plodností, srdce vyrovnaností a ruce chudobou" (ROTH 1991, s. 9), manželce Deboře však dal do vínku veskrze pragmatický étos, zřejmý například z jejího vztahu k penězům a jiným zdrojům zisku. Na nabídku lékaře uzdravit Menuchima v ruské nemocnici, kterou Mendel z náboženských důvodů odmítá, reaguje Debora pozitivně, motivována bleskovou úvahou: "Uzdraví ho zadarmo." (ROTH 1991, s. 16n) Když se rodina rozhodne opustit Rusko, dělá si Debora naděje na zisk z prodeje domu; Mendel je nicméně ukončí rozhodnutím darovat dům rodině, která se postará o nemocného Menuchima, odsouzeného zůstat.<sup>13</sup>

Amerika představuje v rothovské imaginární topografii, která má intertextuální charakter a obdařuje místa dějů Rothových próz paradigmatickou sémantikou (srv. MÜLLER-FUNK 1989, s. 52–67) "extrémní rozvinutí negativního obrazu evropsko-měšťanské civilizace" (JUERGENS 1977, s. 120); odtud plyne i Rothovo spojení tohoto geografického i duchovního prostoru s nehlubší krizí patriarchální tradice, představované Menuchem.<sup>14</sup> Singerovy osudy v Americe jsou tím hořčí, čím méně je provázán materiální bída

13) Na okraj zmiňme, že rozdílnost mužovy a ženiny osobnosti (již lze mimochodem číst v kontinuitě s genderovými stereotypy Rothovy prózy vůbec) bývá interpretována i jako odkaz na dvě větve východožidovské víry – ortodoxii a chasidismus.

14) Podobně jako Juergens interpretuje rothovskou Ameriku i Frey (1983), především v části III, kde zdůrazňuje anti-patriarchální charakter tohoto sociálního prostředí (dává mu přívlastek vaterlos). Magrisovi (1974, s. 154) je rothovská Amerika coby prostor masové kultury obrazem iracionální nivelizace všeho, co reprezentuje židovská individualis-

a hrozba násilí, dva tradiční zdroje strádání židů v carském Rusku. Štědrá Amerika rozhlo-dává integritu židovství zevnitř, přímo z nitra rodiny: ze Šemarji udělá podnikatele Sama, z Debory marnivou návštěvnici kin a divadel, z Mirjam emancipovanou 'girl'. Formální úcta prokazovaná Mendelovi jeho dětmi jen chatrně zastírá propast, která se mezi generacemi otevírá – a Mendel změny bezmocně a stoicky přijímá. Ani bezmocné otcovství však ještě není nejnižším stupněm jeho amerického osudu. Poté, co Sam v I. světové válce padne za Ameriku, Debora zemře žalem nad ztrátou Sama a Mirjam se následkem nemravného života zblázní, je Mendel svého otcovství zbaven do slova a do písmene. Jonáš a Menuchim (oba v Rusku) jsou pro něj mrtvi a ti, kvůli kterým odjel do Ameriky, také.

Teprve ztrátou rodiny dosáhne Mendelovo utrpení nehlubšího bodu: Mendel se v zoufalství pokusí zúčtovat s Bohem. Odhodlán spálit své modlitební předměty, "(...) stál Mendel před otevřeným ohněm a řval a dupal. V rukou držel červený sametový vak, ale nehodil jej do ohně. Několikrát jej pozvedl do výše, ale jeho paže opět klesly. Jeho srdce bylo plné zloby vůči Bohu, ale v jeho svalech ještě sídlila bázeň před Bohem. Padesát let, den co den, tyto ruce rozkládaly modlicí plášť a opět jej skládaly, rozvazovaly modlitební řemínky a obtáčely je kolem hlavy a levé paže, otvíraly tuto modlitební knihu, listovaly v ní a opět ji zavíraly. Nyní se ty ruce zdráhaly uposlechnout Mendelův hněv." (ROTH 1991, s. 163) Mendel svůj svazek s Bohem nezničí, ale útočiště a výraz vzpoury proti nepochopitelným Božím trestům nalezne v apatii, proložené občasným rouhačským gestem (chodí na vepřové v italské čtvrti, nechává si platit účast na modlitbách). V takovém rozpoložení se poprvé v životě ocitá za hranicemi rodinného života – svoji pozdní socializaci nese zcela lhostejně a tajně shromažďuje peníze, aby odjel umřít zpět do Ruska. Po nečekaném shledání se synem Menuchimem všechny Mendelovy strážně končí. Jeho vztah k Bohu a světu nabývá ztracené harmonie a čtenář zjišťuje, že Mendel Singer je nehledě na to, čím prošel, na konci románu stejný, jako byl na začátku.

Román končí vzkříšením Mendelova otcovství a tudíž jeho identity. Závěrečný zázrak (shledání s vlivným, slavným synem, jehož uzdravení předpověděl Deboře chasidský rabín) provází dojem harmonizace Mendelova bytí ve všech jeho aspektech. Tento happyend zřejmě není prost určité ironie – to čtenáři, obeznámenému s Rothovou prózou, signalizuje už Mendelova radostná naděje na návrat do Evropy. Je Evropa po I. světové válce zaslíbeným místem patriarchů? Rothovy romány říkají, že nikoli. Menuchim nadto k otci přichází z nežidovských poměrů, proslavený pod jménem Alexej Kossak (což asociuje slovo 'kozák', Mendelovu noční mýru a příčinu odchodu z Ruska). Roth, zdá se, dává čtenáři na vybranou: zůstat na jím zapřísahané rovině konkrétní a neobjektivizovatelná, v níž jedině se zázrak odehrává, anebo knihu zavřít rozladěn. Smysl Mendelovy linie románu možná správně chápe Juergens, když srovnává *Joba* (1930) s *Rebélií* (1924): mentálně prostý hrdina společensko-kritického románu *Rebélie* zbožně věří v byokra-

tický systém rakousko-uherské monarchie a je právě jím nemilosrdně semlet. Rothův postulat morálního úpadku areligiózního prostředí zde ústí v tezi, že ani Bůh se o společenskou mizérii na takovém světě nestará. *Job*, transpozice vztahu individuum – společnost v individuum – Bůh chce naznačit, „že Bůh se ještě o lidi stará“; tato naděje však existuje jen za cenu rezignace na představu, „že by člověk mohl ještě svět napravit“ (JUERGENS 1977, s.120). Anebo má pravdu Magris, který těžiště románu vidí v Rothově obrazu východožidovské rodiny jako sféry a úschovny klasických, univerzálních lidských hodnot. Tím, že se závěrem románu uprostřed ran osudu (tj. negativních, vnějších sociálních vlivů) potvrzuje Mendelovo otcovství a patriarchální svrchovanost, „navrhuje Roth jako východisko z tyranie a otroctví masové společnosti, kterou prezentuje prostřednictvím rozpolcení východního žida v Americe a slabosti Mendelových dětí, restauraci východožidovské rodinné hierarchie (jejíž represivní prvky zamlčuje ve prospěch pozitivních) a individuálního stoicismu“ (MAGRIS 1974, s. 158).

Magris nepochybně míří do černého, když ukazuje, že Roth, radikální kritik západoevropského buržoazního prostředí, právě v *Jobovi* načrtl pozitivní měšťanskou fyziognomii. Jak rozumět tomu, že synonymem neporušené individuality, lidství, osobnostní integrity je mu starosvětský, židovský otec rodiny? „Je to vpravdě chvála klasiky, nikoli příliš vzdálená (...) měšťanské klasice, kterou Goethe (...) stavěl jako stabilizující sílu proti dějinnému revolučnímu chaosu. Klasický aspekt východožidovské literatury je pro Rotha zcela autonomní hodnotou, neinstrumentalizovanou v ideologii jedné politické třídy proti jiným politickým třídám s jejich ideologiemi, nýbrž účelem o sobě – křehkým ostrůvkem štěstí a skepse vůči světu, který individualitu vždy ničil.“ (MAGRIS 1974, s. 126) Tento obraz humanismu a soukromí podle Magrise řadí Rotha do širokého kontextu židovské literatury 20. století, vedle Isaaka Bashewise Singera, Schaloma Asche, Else Lasker-Schüler a dalších.<sup>15</sup>

Roth si byl vědom, že v *Jobovi* staví pomník duchovnímu prostředí, které zaniká, a restaurativní gesto románu či konce románu má tedy především symbolický význam. V tomto smyslu je *Job* do jisté míry blízký holdu, který Roth o dva roky později vzdal zaniklé rakousko-uherské monarchii *Pochodem Radeckého* (*Radetzkmarsch*, 1932). Ostatně oba romány spojuje i inscenace židovsko-slovanského východu coby místa mytické prehistorie dějů a osudů, svázaných tak či onak s civilizačními centry (Viedeň, New York). Právě

15) Magris v této souvislosti rovněž připomíná, že takto založený židovský stoicismus se váže na individualistickou kulturu 19. století a na klasický humanismus čtenářů Lessinga a Schillera, v němž osobní morální vědomí ještě nenahradila morální indiference sekularizovaného, konzumně společenského charakteru (a že se s tímto étosem Roth identifikoval, je zřejmé např. ze zmíněného eseje *Juden auf Wanderschaft*, kde Roth tváří v tvář proměněm německé společnosti po I. světové válce označuje za nositele této pro něj autentické německé kultury právě východní židy. Srv. ROTH 1990a, in HACKERT 1990, s. 828)

tomuto svazku mohl odolávat Mendel Singer, ale už žádný z hrdinů další Rothovy prózy.<sup>16</sup> „*Bürger ohne Zeit und Gesellschaft*“ (MAGRIS 1974, s. 136), tj. nezávislost individua na společensko-historickém prostředí, na světské moci, na nadindividuálním sociálním organismu přestává být pro Rotha myslitelná. A v sepětí se systémem ztrácí jeho postavy nevinnost, mimochodem zcela ve smyslu teorie Györgye Lukáče: hledající autentické hodnoty, nalézají (v prostředí určeném směnnou hodnotou) jen jejich degradované, zprostředkované podoby – a samy jsou tomuto prostředí natolik poplatny, že i jejich hledání se děje degradovanými, nepravými cestami. To už je ovšem jiná rothovská kapitola.

### Summary

The introductory part of the presented article shows the difference in the reception of the work of the Austrian Jewish writer Joseph Roth in international and Czech literary discussion. It points out the interpretation deficit and the lingering view on Roth as given by his contemporaries (biographism, cliché red Roth of the 1920s, escape into the myth of the 1930s, naïve old pro-Austrian attitude). The first part of the article also contains revelations about a famous criticism recently translated into Czech (C. Magris: *Lontano da dove*).

Then attention is paid to Roth's famous 'Jewish' novel *Job*: first it is put into the context of Roth's work and introduced as a point from which (undoubtedly) Roth moves from novels criticizing the society in his early work. Then a dialogue with international literary-theoretical discussion deals with topics which the novel puts forward, especially the forms of assimilation and East Jewish ethos, Roth's picture of the periphery and centre, universality or relevance of Roth's narration and its cultural and critical potential.

In conclusion *Job* is once again put into the context of the development of Roth's work; the move to thematisation of the Habsburg myth in Roth's prose in the 1930s is shown as connected to the discussed topics.

### BIBLIOGRAFIE

#### Primární literatura

- ROTH, Joseph (1991): *Job. Román prostého člověka*, Praha: Vyšehrad (orig. *Hiob. Roman eines einfachen Menschen*, Leipzig 1930).  
 ROTH, Joseph (1990a): *Juden auf Wanderschaft*, in HACKERT, Fritz, ed. (1990): *Joseph Roth. Werke*, sv. II (Das journalistische Werk 1924–1928), Köln: Kiepenheuer & Witsch, s. 827–892.  
 ROTH, Joseph (1990b): *Glauben an Fortschritt*, in HACKERT, Fritz, ed. (1990): *Joseph Roth. Werke*, sv. III (Das journalistische Werk 1929–1939), Köln: Kiepenheuer & Witsch, s. 691–705.  
 HACKERT, Fritz, ed. (1990): *Joseph Roth. Werke*, sv. IV (Romane und Erzählungen 1916–1929), Köln: Kiepenheuer & Witsch.  
 HACKERT, Fritz, ed. (1990): *Joseph Roth. Werke*, sv. V (Romane und Erzählungen 1930–1936), Köln: Kiepenheuer & Witsch.

16) Závěrem Rothovy tvorby se jako autonomní jeví také postava svatého pijana *Andrease Kartaka* (*Legenda o svatém pijanovi*); ovšem to, co u *Mendela Singera* platí v etické rovině, má v *Legendě* jen platnost estetickou.

**Sekundární literatura**

- BLAHUTKOVÁ, Daniela (2006): *Dimenze soukromosti v prózách Josepha Rotha* (online), dis., FF MU Brno, dostupné z: [http://is.muni.cz/th/15444/ff\\_d/Dizertace.pdf](http://is.muni.cz/th/15444/ff_d/Dizertace.pdf) (posl. aktualizace 10.11.2008)
- BRONSEN, David (1974): *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- FREY, Reiner (1983): Kein Weg ins Freie. *Joseph Roths Amerikabild*, Frankfurt/M.: Peter Lang.
- GELHARD, Dorothee (2004): *Spuren der Sagen. Studien zur jüdischen Hermeneutik in der Literatur*, Frankfurt/M.: Peter Lang.
- JUERGENS, Thorsten (1977): *Gesellschaftskritische Aspekte in Joseph Roths Romanen*, Leiden: Universitaire pers.
- LUNZER, Heinz; LUNZER-TALOS, Victoria (2009): Joseph Roth. Leben und Werk in Bildern, 2., přepracované vydání, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- MAGRIS, Claudio (2009): *Daleko odkud. Joseph Roth a východožidovská tradice*, Praha: Sefer (orig.: *Lontano da dove*, Torino 1971).
- MAGRIS, Claudio (1974): *Weit von wo. Die verlorene Welt des Ostjudentums*, Wien: Europaverlag (orig.: *Lontano da dove*, Torino 1971).
- ROBERTSON, Ritchie (1991): Roth's Hiob and the Tradition of Ghetto Fiction, in CHAMBERS, Helen, ed.: *Co-existent Contradictions. Joseph Roth in Retrospect*, Riverside: Ariadne Press, s. 107–127.
- SHAKED, Gershon (1986): *Die Macht der Identität. Essays über jüdisch-deutsche Schriftsteller*, Königstein/Ts.: Athenäum.
- STERNBURG, Wilhelm von (2009): *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.

**Daniel Boušek**

## Náboženské pronásledování Židů Almohady a otázka Maimonidovy konverze k islámu

### *Religious persecution of Jews under the Almohads and the question of Maimonides' conversion to Islam*

*During the 12<sup>th</sup> century has been the majority of Jewish society in the North-West Africa and Andalusia forced by the Almohad religious movement to convert to Islam. Their suffering and trial describe simultaneously Muslim and Jewish sources. Some Jews opted for martyrdom, but major part of them, when faced with option of conversion or death has chosen to embrace outwardly Islam. Maimonides whose family has shared the lot of its community has expressed the opinion that the Jew is allowed in time of such persecution as experienced under the Almohads to profess feignedly Islam in order to save one's life, but he must strive to leave the realm of direct pressure as quickly as possible. Maimonides' view sheds light also on the story of his personal conversion to Islam which is included in two Muslim sources. Scholars who brush aside the possibility of his conversion base their persuasion not only on denying the credibility of Arab sources but especially on the assumption that 1) his later apostasy from Islam and return to Judaism would not be left unpunished by Muslim authorities; 2) and that the slightest hint on his supposed conversion is absent in the Jewish sources and particularly in writings of Maimonidean controversy. The present article tries to answer both objections.*

*Klíčová slova: židovsko-muslimské vztahy, Almohadé, Maimonides, konverze, Maghrib*  
Key words: Jewish-Muslim relations, Almohads, Maimonides, conversion, Maghrib

Otázka konverze největšího židovského středověkého filozofa a teologa Maimonida (1138–1204) k islámu, o níž hovoří několik arabských pramenů, zaměstnává badatele již od počátku bádání o jeho životě a díle. Řada významných učenců a zakladatelů školy *Wissenschaft des Judentums* počínaje Elijahem Carmolim se klonila k přijetí těchto svědectví,<sup>1</sup> jiní, stejně věhlasní badatelé<sup>2</sup> představu Maimonidovy konverze důrazně odmítali a považovali ji za zlovolný výmysl jeho nepřátel. Táž názorová rozkolísanost panuje také mezi současnými badateli. Cílem předloženého příspěvku není tuto spornou otázku rozhodnout, nýbrž spíše poukázat na slabiny některých argumentů odpůrců „faktu Maimonidovy konverze“ a předložit prameny, jež stojí v centru badatelského diskurzu. Nejprve je však nezbytné nastínit historický kontext „Maimonidovy konverze“.<sup>3</sup>

### 1. Pronásledování v Maghribu a Maimonidovo Pojednání o pronásledování

Vítězství Almohadské berberské dynastie (1130–1269, *al-muwahhīdūn*, „vyznavačů jednotnosti Boží“, *tawhīd*) nad jiným berberským hnutím Almorávidů (*al-murābiʿūn*) v severozápadní Africe provázely násilné útoky jak proti muslimům nesdílejícím touhu interpretaci islámu, tak proti křesťanům a Židům, majícím v islámu status *ḍimmījū* – „chráněného obyvatelstva“. Přesto jsou paradoxně roky vlády Almohadské dynastie považovány za zlaté období Maghribu. Během tří nebo čtyř let po smrti almorávidského vůdce ʿAlīho ibn Jūsufa roku 1143 se Almohadé pod vládou ʿAbdulmuʿmīna (1130–1163) – nástupce Ibn Tūmarta (zemřel 1130), zakladatele tohoto náboženského hnutí – zmocnili značné části severoafrických držav Almorávidské dynastie a zavedli program náboženské perzekuce. Deklarovaným heslem hnutí bylo šířit „správné“ chápání Boží jednotnosti (*tawhīd*) mezi muslimy a především Almorávidy, upadnuvšími do bludu. Teologické omyly se Almohadé snažili vymýtit likvidací Almorávidů, nepoddajných kmenových vůdců, španělských křesťanských sil pronikajících ze severu a v neposlední řadě také nezúčastněných diváků historického dění. Do 50. let 12. století se Almohadé zmocnili rozsáhlého území západní Afriky, sahajícího od Atlantského oceánu po většinu území dnešní Alžírsky, a zároveň i jihozápadní části Andalusie včetně města Córdoba. V 60. letech své severoafrické državy rozšířili o Tunis a Tripolis a dobyli i zbytek muslimské části Andalusie.<sup>4</sup>

Od druhé poloviny 11. století do 13. století tak můžeme sledovat proměnu dříve tolerantní politiky vůči tzv. „chráněnému obyvatelstvu“.<sup>5</sup> Většina Židů podle shod-

ného svědectví židovských i muslimských pramenů formálně konvertovala k islámu a setrvala ve svých sídlištích, ostatní uprchli do Almohadům nepodléhající části Španělska. V Maghribu tak vznikl jev muslimských krypto-Židů, s nímž se o několik století později můžeme setkat ve fenoménu *conversos* v křesťanském Španělsku. Na rozdíl od křesťanství, které almohadské perzekuce vyhladily z mapy severozápadní Afriky, judaismus tlaku islamizace z dlouhodobé perspektivy odolal, a přestože židovské komunity nuceně konvertovaly k islámu, po čtyřech generacích se v celku neporušené navrátily zpět k judaismu.<sup>6</sup> Někteří historici rozsah zkázy a utrpení způsobeného Almohady dokonce srovnávají s osudem Židů v oblasti Rýna během křížáckých tažení, ale na rozdíl od množství žalozpěvů (*qinot*) a kronik popisujících utrpení středoevropských komunit, v andaluské a maghribské oblasti tento druh literatury rozvinut nebyl, a proto se o něm dochovalo jen nemnoho zpráv.<sup>7</sup> Částečný pohled na rozsah pronásledování, konverzí a zabíjení Židů skýtá několik zpráv z pera současných i pozdějších básníků a historiků. Jediný dochovaný žalozpěv, začínající veršem *Bēda, na Sefarad dopadlo z nebes zlo*, pochází od básníka a komentátora Bible Avrahama ibn ʿEzry (1089–1164). Podle několika alternativních verzí v něm Ibn ʿEzra nařiká nad násilným zánikem řady severoafrických a andaluských komunit včetně komunit v Córdoba a Fāsu. Přestože jejich autor lká nad zabíjením a zajímáním Židů, o nucených konverzích k islámu se nezmiňuje. Pouze jedna verze žalozpěvu zmiňuje, že ve městech Fās a Darʿa byli Židé postaveni před volbu: konverze, nebo smrt.<sup>8</sup>

O pronásledování v Maghribu se Maimonides zmiňuje jen stručně v *Dopisu do Jemenu* (1172), adresovaném jemenské židovské komunitě, jež zažívala podobné pronásledování. V *Dopisu* si Maimonides stěžuje na „vládce v jemenské zemi, jenž Izraeli nařídil konverzi a přinutil všechny <lid> na místech, která ovládl, opustit náboženství, zrovna tak, jak to učinili Berbeři“ v Maghribu.<sup>9</sup> V listu z roku 1199, v němž si Maimonides stýská nad úpadkem židovské vzdělanosti v islámských zemích, prohlašuje, že se „nám již také doneslo, jakými pronásledováními kvůli našim hříchům prošla města Maghribu“.<sup>10</sup> Maimonides však ve svém díle o sobě nikde nehovoří jako o oběti almohadského pronásledování v Maghribu.

6) Pro důvody odlišného osudu těchto dvou komunit viz LEVTZION, Eliezer, 1990, s. 8–15; BEN-SASSON, Menahem, 1990, s. 16–37.

7) COHEN, Mark R., 1994, s. 180–189; BEN-SASSON, Menahem, 2010, s. 47–72.

8) ROSIN, D., 1894, s. 29–32; ŠIRMAN, Hajim, 1939, s. 31–35; HIRSCHBERG, Hajim Z., 1965, I, s. 89–93; DINABURG, Ben-Zion, 1930, II/1, s. 103–109.

9) Doslova Kenaanci, termín, jímž středověká hebrejšťina obvykle označovala Slované. Maimonides zde nezvykle jménem Kanaan označuje berberskou dynastii Almohadů, vládnuvci v Maghribu v letech 1150–1180; pro Berbery středověká hebrejšťina obvykle užívala pojmenování Pelištim, viz KRAUSS, Samuel, 1935, s. 406–407.

10) MAIMONIDES, 1952, s. 4; BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 112.

11) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 338.

1) MUNK, Salomon, 1842, s. 47; GEIGER, Abraham, 1850, s. 9–10; GRAETZ, Heinrich, 1894, VI, s. 269, pozn. 3.

2) FRIEDLÄNDER, Moritz, 1946, s. xviii.; MARGOLIOUTH, David, 1901, s. 539–541; BERLINER, Adolf, 1971, s. 104–130.

3) V přepisu hebrejšťiny jsem se řídil normou D v pravidlech navržených a zdůvodněných v článku Pavla Čecha a Pavla Sládka, 2009, s. 305–339.

4) LE TOURNEAU, Roger, 1969.

5) VON GRUNEBaum, Gustav, 1970, s. 180–190.

Historik a filozof Avraham ibn Da'ud v kronice *Sefer ha-qabala* (sepsáno 1161) oplakává zničení center studia Tóry a úpadek židovské vzdělanosti po vlně pronásledování, zajímání, konverzí a krveprolití v letech 1141–2 od Maroka po al-Mahdiju v Tunisu následovně:

Po smrti rabiho Josefa ha-Leviho <ibn Migaše> blahé paměti<sup>12</sup> nastaly Izraeli dny nouze, zlovolných ustanovení a náboženského pronásledování (*šmad*),<sup>13</sup> v jejichž důsledku lidé opustili své domovy. Ti, kdo byli určeni k smrti, byli usmrceni, kdo měli zahynout mečem, zhynuli mečem, kdo měl zemřít hladem, zemřel hladem, a ti, kdo byli předurčeni k zajetí, byli vzati do zajetí. Nádavkem k Jeremjášovu proroctví ti, kdo měli konvertovat, před Ibn Tūmartovým mečem konvertovali [...] A jméno Izraele již více nebylo zmiňováno.<sup>14</sup>

Významný pramen pro poznání stavu židovských obcí během vlády Almohadů představuje dopis z ledna roku 1148 od Šeloma ben Abū Zikrī ha-Kohena ze Siġilmāsy, významného maghribského karavaniho města. O dění v Maghribu se Šelomo doslechl ve Fustātu od židovských a muslimských očitých svědků, jimž se podařilo z Maghribu uprchnout. Počet obětí ve Fāsu autor dopisu odhaduje na 100 000 a v Marrákeši na 120 000; tato nadnesená čísla spíše než o skutečném počtu obětí vypovídají o rozsahu tragédie, jíž prošli očití svědci pronásledování. V Tilimsānu Almohadé údajně zabili všechny obyvatele kromě Židů, kteří se zachránili konverzí k islámu. Po obsazení Siġilmāsy, která se útočníkům vzdala bez boje, Almohadé iniciovali disputaci s cílem přesvědčit Židy přijmout islám. Jelikož však sedmiměsíční disputace ke kýženému cíli nevedla, nově ustanovený vládce města Židy (v rozporu s islámským právem) postavil před ultimátum: konverze, nebo smrt. Sto padesát členů obce podstoupilo mučednickou smrt, ostatní v čele s siġilmāským soudcem, chtějícím zabránit dalšímu krveprolití, konvertovali. V Andalusii se měla dobytá území prostírat až po Seville a Tortosu. „Všechny komunity Maghribu jsou kvůli našim hříchům vyhubeny, nezůstal nikdo označující se za Žida od Biġġaje (Bougie) po Gibraltar; buďto všichni konvertovali, nebo zahynuli,“ píše Šelomo.<sup>15</sup>

Ne vždy se museli Židé sídlící na územích dobytých Almohady rozhodnout na místě, zda konvertují, zemřou mučednickou smrtí anebo opustí svá bydliště. Arabský historik Ibn al-Qifṭī (1172–1248) uvádí, že 'Abdulmu'min Židům a křesťanům stanovil lhůtu, do kdy mají buď odejít ze země, nebo přijmout islám. Majetek těch, kdo zůstanou a nekonvertují, měl propadnout státu a jejich krev padnout na jejich hlavu.<sup>16</sup> Lhůtu vyměřenou k vedení disputace s Židy 'Abdulmu'min nestanovil pouze v Siġilmāse, ale také na dalších místech. Podle Ibn Vergovy agadické verze pronásledování se Židé v Maghribu po příkazu konvertovat pokoušeli s „králem“ vyjednávat a nabídli mu všechny svůj majetek, vyjednávání však ztroskotala a mnoho komunit následně konvertovalo k islámu. O měsíc později král zemřel a jeho syn nátlak na Židy zmírnil, takže se mnozí navrátili zpět k judaismu, zatímco ostatní z obavy, že jde o léčku, nadále po mnoho let *pro forma* vyznávali islám.<sup>17</sup>

Světlo na průběh náboženského pronásledování židovských komunit v Maghribu vrhá kniha *Ṭibb al-nufūs al-salīma (Hygiena zdravé duše)* rabiho Jehudy ibn 'Aqnina (asi 1150–1220). Tento autor žijící v Maghribu je pro nás významný proto, že se s Maimonidem seznámil během jeho pobytu v Maghribu. Jím líčený obraz utrpení Židů se nicméně nevztahuje na situaci let padesátých, nýbrž osmdesátých a devadesátých, kdy chalífa Abū Jūsuf Ja'qūb al-Manṣūr (1184–1199) obnovil diskriminaci *ḍimmijū*. Ibn 'Aqnin popisuje konfiskaci dědictví Židů, zákaz obchodovat, vlastnit otroky, ženit se s muslimkami a povinnost nosit oděv odlišující se od oděvu muslimů.<sup>18</sup>

Zprávy o nucených konverzích křesťanů a Židů v severní Africe neskýtají pouze díla hebrejských, ale také muslimských historiků. 'Abdalwāhid ibn 'Alī al-Marrākušī, narozený roku 1185, popisoval roku 1224 zánik nemuslimských komunit v Maghribu takto: „V celém Maghribu se nenalézá jediná synagoga ani kostel. Židé vyznávají veřejně islám, modlí se v mešitách a nechávají své děti číst Korán. Žijí v souladu s naším náboženstvím a zákonem. Přesto jen Bůh ví, co se skrývá v jejich srdcích a co se děje v jejich domech.“ Al-Marrākušī dále líčí nevzhledný typ oděvu, který al-mohadský chalífa nařídil Židům nosit. Nařízením nošení odlišného oděvu, tzv. *ġijāru*,<sup>19</sup>

12) Španělský rabin a představený židovské akademie v Luceně, kde zemřel roku 1141.

13) V talmudické literatuře termín *šmad* označuje situaci, kdy pohanská autorita vydá zákaz praktikovat náboženská přikázání.

14) ABRAHAM IBN DA'UD, 2005, s. 66 hebrejská část; s. 88 anglická část. Přestože Ibn Da'ud pronásledování spojuje se jménem Ibn Tūmarta (z. 1130), dobývání Maghribu a Andalusie započalo až s nástupem Ibn Tūmartova nástupce 'Abdulmu'mina. Pozdější židovští historikové čerpají své informace ze *Sefer ha-qabala*. Avraham Zacut tento zdroj cituje doslova (1857, s. 214); stejně tak činí Josef ha-Kohen v *Sefer 'emeq ha-bacha*, s. 19. Ibn Verga míchá historii s legendami a události klade mylně do roku 1112 (1947, s. 21–22).

15) TOLEDANO, Ja'aqov Moše, 1927, s. 449–458; HIRSCHBERG, Ḥajim Z., 1965, I,

s. 93–94; GARCÍA-ARENAL, M., 1997, s. 231–241. Srov. GOITEIN, Shelomo Dov, 1973, V, s. 59–61; II, s. 300.

16) IBN AL-QIFṬĪ, 1903, s. 317–318.

17) ŠELOMO IBN VERGA, 1947, s. 21–22.

18) HALKIN, Abraham, 1953, s. 104–107.

19) V Maghribu se namísto *ġijār* používal termín *šikla*. Viz AL-ZARKAŠĪ, 1289, s. 11; srov. FAGNAN, E., 1894, s. 294–298. Rabi Jehuda ibn 'Aqnin toto odlišující znamení nazývá *šunajna*, zdrobnělina od *šanija*, což má v jeho výkladu znamenat „nízkost“ (*huġna*), „neboť vzhled a podoba, kterou pro nás (muslimové) zvolili, má vyjadřovat největší nízkost, odpornost a zavržení“. Viz ṬOBI, Josef, 1995, s. 332–333.



a dalšími omezeními zamýšlel konvertované Židy oddělit od muslimské společnosti kvůli (odůvodněným) pochybnostem o upřímnosti jejich konverze. Nařídil jim proto nosit tmavomodrý (*kuḫlī*) oděv s velmi širokými rukávy, splývajícími k chodidlům, a ošklivý dlouhý závoj místo turbanu. Tato nařízení z roku 1198 měla dosáhnout dvou protichůdných cílů: ochránit většinovou muslimskou společnost před nebezpečím „judaizování“ a vyvinout na Židy tlak k přijetí muslimské identity. Židé se podle al-Marrākušīho všemožně snažili toto nařízení odvrátit, ale jedině, čeho u Abū Jaʿqūbova nástupce Abū ʿAbdullāha dosáhli, byla změna barvy oděvu a nahrazení závoje turbanem žluté barvy. Al-Marrākušī uvádí, že v době, kdy psal své dějiny, Židé v Maroku tento žlutý oděv stále ještě nosili.<sup>20</sup>

Ve 14. století, kdy byla vláda Almohadů již pouhou historií, zaznamenal muslimský historik Šamsuddīn al-Dhahabī (1275–1348) rozhovor tradovaný Taġuddīnem ibn Ḥamawījou, který na dotaz, „proč nejsou v muslimském Maghribu žádné *ḍimmijové* a jak je možné, že se zde nenalézá jediná synagoga či kostel?“, dostal od Ibn ʿAṭīji, sekretáře almohadských vládců, odpověď, že když ʿAbdulmuʿmin roku 1147 dobyl Marrākuš, svolal Židy a křesťany k náboženské disputaci, po jejímž skončení jim předložil volbu přijmout islám, nebo zemřít.

Poté jim dovolil ještě po určitou dobu setrvat na místě, aby měli možnost zbavit se nemovitostí, prodat majetek a opustit zemi. Většina Židů rychle přijala islám, přestože pouze formálně, a majetek si tak zachovala. Křesťané odešli do Andalusie a jen malá část z nich přijala islám. Almohadé zničili synagogy a kláštery na celém svém území, takže žádný modloslužebník <křesťan> nebo nevěřící <Žid> nevyznává bezvěrectví.<sup>21</sup>

20) ʿABDULWĀḤID AL-MARRĀKUŠĪ, 1963, s. 383; MUNK, Salomon, 1842, s. 40–41. Fattal al-Marrākušīho vyjádření ohledně neexistence synagog a Židů vyznávajících islám považuje za přehnané. FATTAL, Antoine, 1958, s. 173. Přestože židovská komunita v Maghribu formálně konvertovala, muslimové ji nadále považovali za oddělenou skupinu a ostrakizovali ji. Díky tomuto tlaku ze strany vlády si židovská komunita na rozdíl od konvertovaných křesťanů zachovala svou strukturu a po čtyřech generacích se mohla vcelku neporušena navrátit zpět k judaismu. Nedůvěru v upřímnost jejich konverze vyjádřil chalífa Abū Jūsuf slovy: „Kdybych si byl jist o jejich bezvěrectví, zabil bych muže, rodiny vzal do zajetí a jejich majetek učinil podílem muslimů. Já však ohledně nich nemám jasno.“ Srov. HIRSCHBERG, Ḥajim Z., 1965, I, s. 148–150; BEN-SASSON, Menaḥem, 1990, s. 16–37.

21) MUNK, Salomon, 1842, s. 42–43. Hodnověrnost tohoto svědectví zpochybnil CORCOS, David, 1967, s. 141–143.

Další svědectví o situaci v Maghribu přináší *Pojednání o pronásledování (Igeret šmad)*, známý rovněž jako *Maʿamar qiduš ha-šem*, jehož autorství se tradičně připisuje Maimonidovi.<sup>22</sup> Ten ho napsal před rokem 1165 v odpověď na rezponzum jistého učence,<sup>23</sup> na něhož se Židé postavili před volbu buď pronést islámské vyznání víry (*šahāda*), nebo zemřít mučednickou smrtí (z pohledu Židů), obrátili s žádostí o jeho právní názor. Obsah dotazu maghribských Židů Maimonides shrnul (nebo citoval) v úvodu pojednání takto: Může Žid ve chvíli pronásledování pronést islámské vyznání víry, „aby si zachránil život a aby se tak jeho synové a dcery nerozplynuli mezi národy, nebo má raději zemřít a vyznání nepronést, neboť ho váže povinnost k Mojžíšově Tóře, pokoj mu, a toto vyznání vede k opuštění všech příkázání?“

Rabín, na něhož se Židé z Maghribu obrátili, kategoricky odmítal možnost třeba i pod nátlakem konvertovat k islámu, protože islám (stejně jako někteří ge'onim) považoval za modloslužbu. Z toho důvodu zastával stanovisko, aby Žid postavený před volbu konverze, nebo smrti, raději volil smrt. Je zřejmé, že svým postojem odmítal také argument konverze „kvůli dětem“. Podle něj by se takto konvertovaný Žid stal *gójem* a za příkázání Tóry, jež by tajně dodržoval, nejenže neobdrží žádnou odměnu od Boha, nýbrž jimi ještě více rozmnoží svůj hřích:

Kdo se navenek chová jako *gój* a v skrytu jako Izraelec, přec je *gójem*! ... Když někdo z násilím obrácených vstoupí do domu jejich modlitby <tj. mešity>, aby se tam pomodlil – třebaže neproneše jediné slovo –, a poté vejde do svého domu a modlí se, přidává tak svou modlitbou ke svému hříchu další provinění a nepravost.<sup>24</sup>

Maimonides po vzoru svého otce<sup>25</sup> takový právní názor rozhodně odmítal. Nejprve zkritizoval učencovu odpověď a její netaktnost, a poté vypočítal povinnosti Židů nalézajících se na území, v němž dochází k náboženskému pronásledování. Maimonides připomíná, že učenci Talmudu požadovali, aby Žid ve chvíli pronásledování nepřestoupil na veřejnosti ani jediné nepatrné příkázání. Člověk, který obětuje svůj život, podle Maimonida jistě získá velkou odměnu v životě příštím, ale zdůrazňuje, že učenci Talmudu nikdy nenařídili, aby byl někdo potrestán, natož zabit, jen proto, že neobětoval svůj život pro Boha. Současné pronásledování se navíc ničím nepodobá těm minulým: Islám podle Maimonida není modloslužbou

22) Maimonidovo autorství *Pojednání o pronásledování* zpochybnil DAVIDSON, Herbert A., 2005, s. 501–509.

23) TOLEDANO, Jaʿaqov Moše, 1911, s. 33 tvrdí, že oním rabínem byl Jehuda ben Susan ha-Kohen. Maimonides by se však nevyjadřoval takto urážlivě o svém učiteli, který při pronásledování roku 1165 odmítl vyznat islám a zemřel mučednickou smrtí. Viz níže.

24) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 37, 45–46.

25) SCHLOSSBERG, Eliezer, 1991, s. 95–107.

(jak výslovně uvádí v Dopisu 'Ovadjovi, konvertitovi)<sup>26</sup> a Almohadé Židy nenutí přestoupit příkázání Tóry, nýbrž pouze ústy vyznat víru v pravost Muḥammadova prorockého úřadu. O někom, kdo raději podstoupí mučednickou smrt, je třeba říci, že „dodržel příkázání (nebo „vykonal nábožensky chvályhodný čin“, *mišwa*) a že jej za to u Boha, On je vznešený, čeká veliká odměna, protože sebe sama vydal k posvěcení Boha.“ Přesto ale Maimonides dodává, že každému, kdo se na něj obrátí s dotazem, zda se má nechat zabít, nebo pronést *šahādu*, radí, „aby raději pronesl vyznání a nenechal se usmrtit“, nicméně musí usilovat o dodržování co možná největšího počtu příkázání Tóry. Ten, kdo musel proti své vůli pod hrozbou násilí konvertovat, se musí podle Maimonidova názoru co nejvíce zdržovat doma a hledat příležitost, jak co nejdříve opustit oblast pronásledování bez ohledu na ztrátu majetku nebo rodiny. Boží odměna náleží i tomu, kdo navzdory nebezpečí a strachu o svůj život dodržuje příkázání Tóry, přestože danou oblast neopustí.<sup>27</sup>

Maimonidův postoj k „posvěcení Božího jména“ (*qiduš ha-šem*) nezapře kulturní vliv islámské společnosti, v níž žil. Zatímco Židé ve středověké křesťanské Evropě ve chvílích náboženských pronásledování většinou volili smrt než konverzi, v islámských zemích tomu bylo z mnoha důvodů naopak.<sup>28</sup> Jeden z těchto důvodů spočívá na v islámu zakotveném konceptu zvaném *taqīja*, „obezřetnost“, který muslimovi v případě náboženského pronásledování dovoluje zatajit svou pravou víru za účelem přežití, aby se k ní následně po přejití pronásledování navrátil zpět.<sup>29</sup>

Maimonides si byl vědom, že heroický postoj (jako v případě Siġilmāsy) může zaujmout jen hrstka jedinců, ale on jakožto duchovní autorita (po příkladu siġilmāského soudce), musel brát zřetel na neheroickou většinu, zachránit ji před duchovní rezignací a nabídnout jí důstojné přežití, dokud perzekuce neustanou. Maimonidovo připuštění konverze k islámu není podmíněno tím, aby se „synové a dcery nerozplynuli mezi národy“, i když si byl jistě vědom síly pout, jimiž člověka k místu vážou děti a rodina. Pronesení *šahādy* s cílem odvrácení akutního nebezpečí smrti, jak Maimonides výslovně říká, je pouze dočasným řešením, po němž musí následovat odchod na místo, kde je možné svobodně praktikovat

náboženství. Maghribští Židé – stejně jako jejich souvěrci v Jemenu<sup>30</sup> – nemají své setrvání na místě po fingované konverzi ospravedlňovat svými pouty k domovu a péčí o děti: „Argument toho, kdo se vymlouvá na dům a syny, v pravdě neobstojí: *Nikdo nevykoupí ani bratra, není schopen vyplatit Bohu sám sebe* (Ž 49,8)“, „necht' opustí svůj dům, děti i všechn svůj majetek“ a „nesmí na onom místě za žádnou cenu zůstat, nýbrž má vše opustit a jít dnem i nocí, dokud nenalezne místo, kde bude moci vyznávat své náboženství; svět je velký a širý.“<sup>31</sup> Z pozdějšího vývoje pronásledování v Maghribu víme, že dokonce zdánlivá konverze k islámu nedokázala vždy ochránit židovskou výchovu dětí, jak dosvědčil Maimonidův obdivovatel rabi Josef ibn 'Aqnin v knize *Ṭibb al-nufūs al-salīma*, podle něhož po úmrtí konvertovaných Židů Almohadé odebírali jejich sirotky, aby je vychovávali podle islámu.<sup>32</sup>

Maimonides rozhodně odmítal i výmluvu maghribských Židů, kteří své setrvání na místě pronásledování pojili s očekáváním brzkého příchodu mesiáše, který je odtamtud přenesl do Svaté země. Takové souvěrce považoval za hříšníky, kteří klamou sami sebe a ke hříchu svádí i ostatní. Mezi těmi, kdo nedbali Maimonidovy výzvy k odchodu z místa pronásledování a dál žili jako krypto-Židé, stál i již zmiňovaný rabi Josef ibn 'Aqnin. Ten o sžíravém pocitu provinění z konverze po letech píše:

Všeho utrpení, jímž jsme byli zkoušeni, se nám dostalo po právu, a nejen to, zasloužili bychom si mnohonásobně víc, podle míry znesvěcení Božího jména, za něž je vyměřen nesmírný trest. Za něj má být společně trestán ten, kdo se ho dopouští jak úmyslně, tak i neúmyslně. Když po nás žádali konverzi a změnu náboženství, měli jsme se nechat raději zabít a nedopouštět se přestoupení.<sup>33</sup>

### „Maimonidova konverze“

K pochopení Maimonidova postoje k nedobrovolné konverzi k islámu a výzvě k urychlenému opuštění místa pronásledování je významná i jeho osobní zkušenost. On sám s rodinou ve věku deseti let<sup>34</sup> uprchl před pronásledováním Almohadů po dobytí Córdoba

26) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 169.

27) Maimonides není v názoru na platnost obětí při pronásledování konzistentní. Na jiném místě téhož pojednání totiž tvrdí, že odmítnutím pronést *šahādu* a zvolením si smrti Žid za současného pronásledování nepodstupuje mučednickou smrt, nýbrž se naopak dopouští hříchu, za nějž ponese vinu. Právě tyto protimluvny a další důvody vedou Davidsona k domněnce, že Maimonides není autorem dopisu. Hartman naopak zastává názor, že Maimonidův postoj je plně v souladu s *halachou* a že bere ohled nejen na *halachickou* argumentaci, ale i na společenské a psychologické následky svého právního rozhodnutí (HALKIN, Abraham, 1985, s. 46–90).

28) GROSSMAN, 1998, s. 27–46.

29) LEWIS, 1984, s. 82–85.

30) „Proto ti, kdo jsou pronásledováni, mají utéct, uprchnout a uchýlit se do pouští a vyprahlých pustin a nelítovat odloučení od rodin a ztráty majetku, neboť toto vše je jen nepatrnou <obětí> náležející Bohu, Králi králů a Vládcí všehomíra.“ BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 125. Podobně chválí konvertitu 'Ovadju, který „opustil svého otce, rodiště i lid mocného království, poznal svým srdcem <pravdu> a přimkl se k národu.“ Viz tamtéž, s. 171.

31) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 68.

32) T'OBÍ, Josef, 1995, s. 329–330; BEN-SASSON, Menachem, 1990, s. 28.

33) T'OBÍ, Josef, 1995, s. 337. K osudům židovské komunity za almohadského pronásledování viz HALKIN, Abraham, 1953, s. 101–110; CORCOS, David, 1967, s. 137–160.

34) Maimonides se narodil 30. března 1138 (14. nisan 4898), a nikoli – jak se tradičně

roku 1148. Rodina po několikaletém putování roku 1159 nebo 1160 nalezla útočiště ve Fāsu, maghribském centru židovské vzdělanosti.<sup>35</sup> Zde – jak se tradičně tvrdí – Maimonidův otec, rabi Majmūn, sepsal *Igeret ha-neḥama* (*List útěchy*), jehož cílem bylo maghribské Židy v pronásledování utěšit a upevnit jejich víru v jedinečnost Mojžíšovy prorocké osobnosti a jeho Tóry a ve vyvolenost Izraele.<sup>36</sup> Sa'adja ibn Danān, poslední židovský soudce v Granadě, v tomto přechodu do srdce almohadské říše ve svém genealogickém díle *Ma'amar 'al seder ha-dorot* spatřuje přání Maimonidova otce, aby jeho synové Moše a David studovali v akademii rabiho Jehudy ibn Susana ve Fāsu.<sup>37</sup> Roku 1165 však chalífa Abū Ja'qūb Jūsuf (1163–84) rozpoutal nové perzekuce s cílem konvertovat *ahl al-dimma*, „chráněné obyvatelstvo“, jimž mohla teoreticky padnout za obětí i Maimonidova rodina. Maimonidův učitel rabi Jehuda ibn Susan odmítl přijmout islám a raději volil mučednickou smrt. Zázitek jeho martyria se podle Ibn Danāna stal Maimonidově rodině signálem k odchodu do Svaté země.<sup>38</sup>

O Maimonidově konverzi se paradoxně nedovídáme z židovských pramenů, nýbrž z děl dvou arabských historiků Ibn al-Qifṭīho (1172–1248)<sup>39</sup> a Ibn Abī al-Uṣajbī'y (zemřel 1270).<sup>40</sup> Oba shodně uvádějí, že Maimonides během pronásledování Almo-

hadů nedobrovolně konvertoval k islámu a po svém příchodu do Egypta se navrátil zpět k judaismu. V Káhiře požíval přízně a ochrany vezíra Al-Qāḍīho al-Fāḍila (zemřel 1200),<sup>41</sup> avšak ke sklonku života (1189/90) Maimonida nařkl maghribský muslimský učenec a básník Ibn Mu'īša,<sup>42</sup> že v mládí vyznával islám, neboli obvinil ho z apostaze, již muslimské právo trestá (v případě muže) smrtí.<sup>43</sup> Al-Qāḍī al-Fāḍil však zbavil Maimonida obvinění na základě úsudku, že nedobrovolná konverze k islámu není podle koránského výroku: *Nebudiž žádného donucování v náboženství!* (2:256; *lā ikrāha fi'l-dīn*) právně platná.

Zakládá-li se Ibn al-Qifṭīho a Ibn Abī al-Uṣajbī'ovo svědectví na pravdě, což někteří badatelé z nejrůznějších důvodů popírají, pak největší židovský středověký teolog a filozof žil po jistou dobu jako muslim. Protože Ibn Qifṭīho verze, obsažená v jeho lexikonu učenců *Ta'riḥ al-ḥukamā'* (1230–1235), dává nahlédnout nejen do osobního Maimonidova příběhu konverze, ale také do dějů v Maghribu obecně, překládáme zde příslušnou pasáž celou:

Když se 'Abdulmu'min ibn 'Alī al-Kūmī al-Barbarī zmocnil Maghribu, vyhlásil v zemích, nad nimiž panoval, že Židé a křesťané mají být vyhnáni. Stanoval jim lhůtu <k odchodu> a zavázal se těm z nich, kteří konvertují k islámu, setrvají na svém místě a budou se nadále starat o své živobytí, že budou mít stejná práva a povinnosti jako muslimové. Kdo však setrvá v náboženství své komunity, má buďto odejít před vypršením jím stanovené lhůty, nebo zůstane-li i po jejím uplynutí pod vládou panovníka, propadne svou duší i majetkem. Když byl tento rozkaz vyneseno, odešli nemajetní, ale ti, kdo měli velký majetek a bylo jim líto jejich rodin a majetků, zůstali a přijali naoko islám, avšak ve skrytu <vyznávali> bezvěrectví. Mūsā, syn Majmūnův, byl mezi těmi, kdo takto ve svých městech jednali: zůstal na svém místě. Když jednal naoko v souladu s rituály islámu, přidržel se jen některých jeho jednotlivostí, jako čtení Koránu a modlitby. Tak jednal, dokud se mu nenaskytla příležitost odejít, poté co v době k tomu potřebné shromáždil svůj majetek, opustil An-

uvádí – roku 1135 (14. nisan 4895). Viz GOITEIN, Shelomo Dov, 1980, s. 155; DAVIDSON, Herbert A., 2005, s. 7–14.

35) Fās měl mít podle Jāqūtova (1179–1229) geografického slovníku největší židovskou populaci v Maghribu (*Kitāb mu'jam al-buldān*, sv. 3, s. 842).

36) SIMMONS, L. M., 1890, s. 62–101, 337–369. Majmūnovo autorství nedávno zpochybnil WASSERSTEIN, David J. (2006), s. 410–418.

37) SA'ADJA IBN DANĀN, 1856, s. 30. K rozpakům badatelů ohledně důvodu, proč se Maimonidova rodina vydala do Fāsu, v němž rovněž docházelo k pronásledování, viz BARON, Salo Wittmayer, 1957, sv. 3, s. 291, pozn. 7. Právý důvod patrně tkvěl v paradoxně liberálnější politice Almohadů vůči tamním jinověrcům ve srovnání s odlehlejšími částmi jejich impéria. Viz CORCOS, David, 1967, s. 157.

38) SCHREINER, Stefan, 2004, s. 285–290. Maimonidova sestra Mirjam zůstala v Maghribu. Viz GOITEIN, Shelomo Dov, 1980, s. 165.

39) Ġamāluddīn Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Jūsuf ibn Ibrāhīm ibn 'Abdalwāḥid al-Ṣajbānī al-Qifṭī se narodil do egyptské učené a úřednické rodiny. Když dosáhl Ibn al-Qifṭī patnácti let, byl jeho otec jmenován hlavním pomocníkem al-Qāḍīho al-Fāḍila (vezíra a Maimonidova patrona), jenž tehdy sídlil v Jeruzalémě, kam za ním rodina přesídlila. V Jeruzalémě Ibn al-Qifṭī setrval do roku 1201 a po letech putování se usadil v Aleppu, kde žil až do své smrti.

40) Muwaffaquddīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Abī al-Uṣajbī'a se narodil na konci 12. století v Damašku. Ibn Abī al-Uṣajbī'a studoval medicínu v Damašku a Káhiře. Roku 1234 byl jmenován lékařem v Damašku a roku 1234 v Ṣalāḥuddīnově nemocnici Nāṣirīja v Káhiře, kde se sprátil s Maimonidovým synem Avrahamem. Ibn

Abī Uṣajbī'ova otce, očního lékaře, učil medicíně sám Maimonides. MAYERHOF, Max, 1930, s. 451–452.

41) Ke vztahu 'Abdarraḥīma ibn 'Alī al-Fāḍil al-Bajsānīho k Maimonidovi viz KRAEMER, Joel L., 2004, s. 19–20, 25–27.

42) Abū al-'Arab ibn Mu'īša al-Kinānī al-Sabtī zemřel roku 1189. Ibn Mu'īša měl v Maghribu pomoci Židovi jménem Abū Mūsā, jemuž kvůli nějakému přečinu hrozila smrt. Někteří badatelé Abū Mūsū ztotožňují s Maimonidem. Viz MÜNZ, J., 1912, s. 30; HESCHEL, Abraham Josua, 1982, s. 47.

43) FATTAL, Antoine, 1958, s. 169; HEFFENING, W., Murtadd, sv. 7, s. 635–636.



dalusii a zámířil do Egypta, kde se usadil mezi Židy ve městě Fustāṭu. Zde otevřeně praktikoval své náboženství. Usadil se ve čtvrti Maṣāṣa a živil se obchodováním s drahými kameny a tak podobně. Lidé se u něj učili filozofii. To se dělo v posledních dnech egyptské dynastie 'Alího, tj. Fátimovců. [...] Když se vlády v Egyptě chopil al-Mu'izz a zanikla vláda Alího dynastie, vzal jej pod ochranu al-Qāḍī al-Fāḍil 'Abdurraḥīm ibn 'Alī al-Bajsānī, popatřil na něj milostivě a stanovil mu mzdu. [...] Na konci svých dní prošel protivenstvím způsobným jedním mužem, soudcem z Andalusie, známým jako Abū al-'Arab ibn Mu'īša. Ten se s Maimonidem po svém příjezdu do Egypta setkal a měl s ním při ohledně jeho konverze k islámu v Andalusii. Ostouzel jej a chtěl mu uškodit. V tom mu však zabránil 'Abdurraḥīm ibn 'Alī al-Fāḍil, jenž pravil: „Vynucená konverze k islámu není právně platná.“<sup>44</sup>

Svědectví Ibn Ḥamawīji a Ibn al-Qifṭīho shodně hovoří o volbě mezi islámem nebo exilem, nikoli o konverzi pod hrozbou smrti. Ibn al-Qifṭī tak ve svém podání Maimonida zahrnul mezi ty, kdo konvertovali nikoli ze strachu o vlastní život, nýbrž z touhy zachránit rodinný majetek. Stěží lze toto konstatování usmířit s Maimonidovými výrokem z *Dopisu do Jemenu* a *Pojednání o pronásledování*, kde své souvěrce nabádá, aby v případě náboženského pronásledování opustili majetek i rodiny a vyhledali útočiště v poušti. Je pravděpodobné, že Ibn al-Qifṭī čerpal své informace od Maimonidova oblíbeného žáka rabiho Josefa ibn Šim'ona, pro něhož Maimonides napsal formou dopisů *Průvodce tápajících*. Ten podle téhož lexikonu prožil v Maghribu stejný osud apostaty jako Maimonides a po přesídlení do Aleppa se stal Ibn al-Qifṭīho blízkým přítelem.<sup>45</sup> Existují však také důvody pro napadení hodnověrnosti obsahu Maimonidova hesla v Ibn al-Qifṭīho lexikonu učenců, neboť udává nepřesně datum Maimonidovy smrti (605 A.H., tj. 1208/9) a poněkud nepřesně líčí okolnosti provázející vznik jeho díla na téma zmrtvýchvstání.

Stručnější zpráva o Maimonidově konverzi se nalézá v lexikonu lékařů *'Ujūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* (*Pramen zpráv o třídách lékařů*) o generaci mladšího egyptského historika Ibn Abī Ušajbī'y, jenž své informace patrně čerpal od Maimonidova syna Avrahama, s nímž pracoval v káhirské nemocnici al-Nāširīja, nebo od svého otce, jenž studoval medicínu pod Maimonidovým vedením. Proto ani v hesle „Maimonides“

necituje z Ibn al-Qifṭīho knihy, jak hojně činí u řady jiných hesel. Ibn Abī Ušajbī'a uvádí: „Říká se, že představený <egyptských Židů> Mūsā na Západě (*al-maḡrib*) konvertoval k islámu, naučil se Korán nazpaměť a zabýval se islámským právem. Když poté zámířil do Egypta a usadil se ve Fustāṭu, od islámu odpadl.“<sup>46</sup> Ibn Abī Ušajbī'a jako místo Maimonidovy konverze uvádí *al-maḡrib*, což se zdá odporovat Ibn al-Qifṭīho údaj, podle nějž konvertoval v Andalusii, odkud měl podle jeho podání utéct přímo do Egypta. Toponymum *al-maḡrib* však v arabské terminologii označovalo oblast severozápadní Afriky i Andalusii. Tato okolnost tedy nemůže sloužit jako argument pro nehodnověrnost obou pramenů; navíc Maimonides termín *al-maḡrib* mnohokrát užil pro Andalusii.<sup>47</sup> Zůstává tedy otázkou, kde došlo ke konverzi. Přestože Bernard Lewis hovoří jednoznačně o Španělsku,<sup>48</sup> domnívám se spolu s Joelem L. Kraemerem, že k Maimonidově konverzi mohlo dojít spíše ve Fāsu během perzekucí rozpoutaných chalífou Abū Ja'qūb Jūsufem v 60. letech 12. století, jež Maimonida podnítila k opuštění Maghribu a k cestě na Východ.

Je příznačné, že otázka Maimonidovy konverze byla velmi emotivní především u starších badatelů židovského vyznání. Recentní práce zabývající se Maimonidem shodně stanovují, že za současného stavu bádání nelze otázku Maimonidovy konverze jednoznačně kladně nebo záporně zodpovědět, což jim přesto nebrání vyjadřovat svá osobní mínění, v nichž se kloní k jedné či druhé alternativě: Bernard Lewis nejprve argumenty pro a proti Maimonidově konverzi označil za vyrovnané, ale později o ní hovořil jako o faktu, a týž názor zastávají také Joel L. Kraemer a Sarah Stroumsa. Mordechaj A. Friedman konverzi připouští a Herbert A. Davidson a Moše Halbertal se k ní staví spíše odmítavě.<sup>49</sup>

Odpůrci Maimonidovy konverze a někteří další badatelé zakládají svůj postoj především na zpochybňování hodnověrnosti svědectví obou arabských autorů. Ibn al-Qifṭīho kniha podle nich obsahuje řadu nepřesností, které vrhají stín na autorovu důvěryhodnost coby historického pramene, a Ibn Abī Ušajbī'a uvádí zprávu o jeho konverzi slovy „říká se“ (*qīla*), jako by ji sám nepovažoval za hodnověrnou.<sup>50</sup> Zastánci konverze namítají, že Ibn al-Qifṭī byl Maimonidovým současníkem a nemohl si vymyslet příběh o Ibn Mu'īšovi, který zmiňuje nebo naň poukazuje historici Ibn Abī Ušajbī'a,

46) IBN ABĪ UŠAJBĪ'A, 1998, s. 538.

47) BLAU, Joshua, 1991, s. 293–294; týž, 1993, s. 43–50.

48) LEWIS, Bernard, 1984, s. 100.

49) LEWIS, Bernard, 1945, s. 178–180; týž, 1984, s. 100; KRAEMER, Joel L., 2008, s. 123–124; STROUMSA, Sarah, s. 10, 15, 59–61, FRIEDMAN, 'Aqiva Mordechaj, 2002, s. 31–37; DAVIDSON, Herbert A., 2005, s. 9–28; HALBERTAL, Moshe, 2009, s. 31–32.

50) CORCOS, David, 1967, s. 137, pozn. 1; LEWIS, Bernard, 1945, s. 178; BERLINER, Adolf, 1971, s. 110–111.

44) IBN AL-QIFṬĪ, 1903, s. 317–319.

45) „Když byli Židé a křesťané v oné zemi přinuceni přijmout islám nebo exil, dodržoval vskrytu své náboženství. A protože se mohl volně pohybovat, vymyslel si plán, jak přesídlit do Egypta. Jeho plán vyšel a on odjel i se svým majetkem. Přijel do Fustāṭu a připojil se k Mūsovi, synu Majmūnovu z Córdoba, představenému Židů v Egyptě.“ IBN AL-QIFṬĪ, 1903, s. 392.

Ibn 'Adīm (1192–1262) a Šamsuddīn al-Ḍahabī (1274–1348).<sup>51</sup> Maimonides sám, podle nich, svou konverzi nepřímo přiznal v *Dopisu o pronásledování*, kde se zastává konvertitů z řad Židů a odmítá názory radikálů, kteří je vylučovali ze společenství Izraele. Po cit vlastního selhání zde vyjádřil slovy proroka Jeremjáše: *Ležíme v hanbě, přikrytí po-hanou, neboť jsme hřešili proti Hospodinu, svému Bohu, my i naši otcové* (3,25).<sup>52</sup> Navíc opuštěním Maghribu a připlutím do Akka se Maimonides podle vlastních slov „zachránil z pronásledování/konverze“ (*we-niṣalti min ha-šmad*).<sup>53</sup>

Odpůrci jeho konverze jednak namítají, že zastání se konvertitů nedokazuje, že k nim patřil také Maimonides, ale nejčastěji své záporné stanovisko opírají o dva důvodné argumenty: První – vedle zpochybňování hodnověrnosti zpráv arabských historiků – poukazuje na okolnost, že je nepravděpodobné, aby muslimský panovník dovolil konvertitovi k islámu, aby se navrátil k svému dřívějšímu náboženství, neboť by tím porušil ustanovení islámského práva, které nedovoluje odpadnutí od islámu ani v případě násilné konverze.<sup>54</sup> Druhý – z mého pohledu závažnější – argument se opírá o fakt, že zpráva o Maimonidově případné konverzi nezazněla v rámci kontroverze, kterou židovští učenci rozpoutali kolem Maimonidova díla ještě za jeho života a zvláště po jeho smrti.<sup>55</sup> Jeho oponenti by si jistě nenechali ujít příležitost zmínit ve svých mnohdy ostrých výpadech proti Maimonidovi informaci o jeho konverzi k islámu, která by jej jistě diskvalifikovala jakožto kodifikátora židovského práva.

První argument je problematický z pohledu islámského práva i praxe, jak se nám ukazují v soudobých pramenech. Andaluský soudce Ibn al-'Aṭṭār (10. století) totiž sepsal spis určený notářům o proceduře konverze k islámu – *Kitāb al-waṣī'q wa'l-siġillāt* (*Knihy státních dokumentů a seznamů*) –, v němž stanovil, že „když se dokáže, že někdo konvertoval z přinucení nebo ze strachu, je mu dovoleno navrátit se <k původnímu ná-

boženství> a nemusí setrvat v islámu“. Taktéž se vyjadřuje také další andaluský právník al-Ġazīrī (zemřel 1189/90), Maimonidův současník, který psal stejně jako Ibn 'Aṭṭār z pohledu málíkovské právní školy. Přestože tato právní rozhodnutí nemohou prokázat, zda Maimonides konvertoval, či nikoli, ukazují, že al-Fāḍilovo rozhodnutí zprostit Maimonida obvinění a dovolit mu navrátit se zpět k judaismu, protože jeho konverze byla nedobrovolná, nebylo v dané době výjimečné protiprávní.<sup>56</sup>

S podobným postojem se setkáváme také v Egyptě za vlády fāṭimovského chalífy al-Īlākima, který dovolil Židům a křesťanům návrat k původnímu náboženství po pronásledování, která předtím sám zinscenoval.<sup>57</sup> Rovněž v jemenském Adenu se mohli Židé roku 1202 otevřeně (a navíc v důsledku Maimonidovy intervence u sultána) navrátit k judaismu poté, co je předtím jemenský ajjúbovský panovník al-Mālik al-Mu'izz Ismā'īl (1197–1202) přinutil ke konverzi.<sup>58</sup> V obou případech Židé museli zaplatit daň z hlavy, *ġizju*, zpětně za období, kdy byli oficiálně muslimy.

Druhý argument, předkládaný odpůrci Maimonidovy konverze, upozorňuje na okolnost, že v případě pravdivosti příběhu konverze by se o ní jeho nepřátelé bezesporu neopomenuli zmínit ve svých polemikách s Maimonidovým učením. Židovské prameny však o Maimonidově údajné konverzi zcela mlčí. Salo W. Baron z toho vyvozuje, že příběh konverze si vymysleli jeho muslimští závistiví kolegové, lékaři na ajjúbovském dvoře.<sup>59</sup> Tento argument je založen na předpokladu, že konverzi k islámu považovali Maimonidovi současníci za nepřijatelnou a že ten, kdo z důvodu záchrany života naoko konvertuje k islámu, se dopouští vážného hříchu, za nějž si zaslouží pokárání. Tento předpoklad popírá samotný Maimonides v *Dopise o pronásledování*, kde v důsledku toho, že islám (na rozdíl od křesťanství) není modloslužbou, stanovil, že Žid postavený při pronásledování před volbu smrti, nebo pronesení *šahādy*, má jednat v souladu s příkázáním: *Budeš jimi* <tj. příkázáními> *žít*, a konvertovat.<sup>60</sup> Ani v dobových dokumentech nenalézáme slovní výpady proti těm, kdo nuceně odpadli k islámu. Z výše uvedeného Šelomova dopisu o soudci židovské obce v Siġilmāse, který ukončil zabíjení Židů rozhodnutím konvertovat spolu se zbytkem obce, se neozývá jediné slovo výtky. Totéž platí o dokumentu referujícím o konverzi jemenského nagida rabiho Maḍmūna a spolu s ním celé obce během pronásledování roku 1199, v němž bychom rovněž marně hledali pokárání konvertitů nebo pochvalu pro ty nemnohé, kteří „posvětili Boží jméno“ mučednickou smrtí.<sup>61</sup>

51) Podle Ibn 'Adīmovy a al-Ḍahabího verze si Maimonides ze strachu, že bude odhaleno jeho odpadnutí od islámu, po Ibn Mu'īšově příjezdu do Káhiry najal nájemného vraha, aby Ibn Mu'īšu sprovodil ze světa, což také vykonal. KRAEMER, Joel L., 2008, s. 119–121.

52) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 54.

53) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 42.

54) SCHACHT, Joseph, 1964, s. 187.

55) SILVER, Daniel Jeremy (1965). *Tato kontroverze nezůstala skryta ani muslimům a křesťanům. Syrský křesťan židovského původu Abū al-Faraġ Gregorios ibn al-'Ibrī (zemřel 1286) ve svém díle Ta'riḥ muchtaṣar al-duwal převzal pasáž o Maimonidovi od Ibn al-Qifṭīho i s dvěma větami, které se v Ibn al-Qifṭīho lexikonu lékařů nedochovaly: „[Maimonides] byl znalec židovského zákona a sepsal o náboženství Židů knihu zvanou al-Dalāla (Průvodce). Někteří z nich ji chválí, jiní haní a nazývají ji al-Dalāla (Svědce). V Antiochii a Tripolisu jsem potkal skupinu Židů původem ze země barbarských Franků a ti Maimonida proklínali a kaceřovali.“* LEWIS, Bernard, 1945, s. 175.

56) ABUMULHAM, Monserrat, 1985, s. 71–83.

57) IBN TAĠRĪBIRDĪ, 1909–1929, sv. 2, s. 63; LEV, Yaacov, 1988, s. 82–89.

58) GOITEIN, Shelomo Dov, 1973, s. 212–218.

59) BARON, Salo Wittmayer, 1958, sv. 8, s. 250.

60) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 65–66.

61) FRIEDMAN, 'Aqiva Mordechaj, 2002, s. 163–165.

O Maimonidově konverzi se dochoval ještě další příběh, tentokrát z pera historika Šalāḥuddīna al-Šafadīho (1297–1363). Ten vypráví, že Maimonides se během plavby z Maghribu na Východ modlil večerní modlitby *tarāwīḥ* v měsíci ramadánu spolu s ostatními muslimskými cestujícími. Podle al-Šafadīho verze dospěl Maimonides nejprve do Egypta a následně odcestoval do Damašku, kde vyléčil nemocného soudce Muḥijuddīna ibn al-Zakīho.<sup>62</sup> Jako odměnu za uzdravení Maimonides od soudce žádal, aby o pět let nazpět antedatoval kupní smlouvu na dům, který nedávno zakoupil. Po svém příchodu do Egypta začal Maimonides pracovat na al-Fāḍilově dvoře. Jednoho dne do Káhiry zavítali Maimonidovi spolucestující z lodi a řekli, že se s ním coby muslimem modlili modlitby *tarāwīḥ*. Maimonides však vyňal smlouvu, z níž vyplývalo, že do Damašku dorazil již před pěti lety, kdy zde také koupil dům, jak dosvědčuje soudcův podpis na kupní smlouvě, a tudíž se s nimi v inkriminovanou dobu nemohl plavit. Al-Fāḍil soudcův podpis poznal, a tak Maimonides pomocí své vychytralosti dosáhl zamítnutí vzneseného obvinění.<sup>63</sup>

Margoliouth, který tento dokument přeložil, příběh o údajné Maimonidově lsti odmítl na základě chybné datace obsažené v dokumentu a odepřel mu jakoukoli historickou hodnotu. Friedman, jenž zmíněný příběh rovněž považuje za smyšlený, si na rozdíl od Margolioutha položil otázku, kdo a za jakým účelem vymyslel příběh, podle nějž Maimonides dvakrát nebo třikrát obelstil muslimy: prvně tím, že se na lodi vydával za muslima, a proto byl zahrnut do společné modlitby; podruhé soudce Ibn al-Zakīho tím, že jej požádal o antedatování kupní smlouvy; potřetí svého patrona al-Fāḍila, když mu antedatovanou kupní smlouvu předložil, a tak si zachránil život. Friedman vyjádřil názor, že folklórní příběh o Maimonidově chytrosti, či spíše vychytralosti, a hlouposti a naivitě muslimů se k al-Šafadīmu donesl z židovského zdroje.<sup>64</sup> Je-li tato domněnka správná, pak potvrzuje výše vyjádřený fakt, že Židé nespatořovali nic zavrženíhodného na předstírané konverzi k islámu ve chvíli pronásledování a naopak se domnívali, že je třeba jej za jeho lest chválit. Paradoxně by tak tento Židy vymyšlený a tradovaný příběh představoval svědectví o Maimonidově pravděpodobné konverzi, na jehož základě by bylo možné zpochybnit tvrzení těch badatelů, kteří možnost Maimonidovy konverze odmítají z důvodu neexistence zmínky o ní v židovských pramenech.

62) Šaḡī'ovský právník (1155–1201) blízký Šalāḥuddīnovi, jenž jej jmenoval vrchním soudcem Aleppa.

63) MARGOLIOUTH, David S., 1901, s. 539–541.

64) FRIEDMAN, 'Aqiva Mordechaj, 2002, s. 36. Al-Šafadīho příběh však lze číst i jinak, a sice jako jeden z protizidovských pamfletů, jež začaly vznikat v mamlúckém období. Z poloviny 13. století např. pochází spis al-Ġawbarīho pojednávající o tricích různých švindlů, v němž autor varuje i před obmyslností židovských lékařů. Tvrdí, že jsou mezi židovskými lékaři tací, kteří svým pacientům podávají škodlivé léky a jsou ochotni na přání pacientova dědice i usmrtit. DE GOEJE, Michael Jan, 1886, s. 508–10.

## Prameny

'ABDULWĀḤĪD AL-MARRĀKUŠĪ (1963): *Al-Mu'ǧib fī talchīḥ achbār al-Maghrib*, M. T. 'Uwajda ed., Káhira.  
AVRAHAM IBN DA'UD (2005): *Sefer ha-Qabbalah: The Book of Tradition*. Cohen G. D. ed., Oxford: Littman Library.  
AVRAHAM ZACUT (1857): *Sefer juḥasin ha-šalem*. Filipowski H., ed., London.  
IBN ABĪ UŠAJBĪ'A (1998): *Ujūn al-anbā' fī jabaqāt al-aḡibbā'*, ed. M. B. 'Ujūn al-Sūd, Bejrūt.  
IBN AL-QIF'TĪ (1903): *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, ed. J. Lippert. Leipzig.  
IBN TAGRĪBIRDĪ (1909-1929): *Al-Nuḡūm al-zāhira*. ed. W. Popper, Berkley.  
JĀQŪT, 'Abdullāh al-Ḥamawī (1866–1873): *Mu'ǧam al-buldān*, I-VI, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig.  
JOSEF HA-KOHEN (1981): *Sefer 'Emeq ha-bakha (The Vale of Tears) with the chronicle of the anonymous Corrector*, Alimbladh K. ed., Uppsala.  
MAIMONIDES (1952): *Epistle to Yemen*, ed. Halkin, Abraham. New York: American Academy for Jewish Research.  
MAIMONIDES (1995): *Igrot ha-Rambam*, I-II, ed. Šajlat, Jišḥaq. Jeruzalém: Ma'ale Adumim.  
SA'ADJA IBN DANĀN (1856): *Seder ha-dorot*, in: *Ḥemda gnuza*, I, Edelman, Š. H. ed., Königsberg.  
ŠELOMO IBN VERGA (1947): *Ševeḥ Jehuda*. E. Šoḥaj, J. Baer, eds., Jeruzalém.  
AL-ZARKAŠĪ (1289): *Ta'riḥ al-dawlatajn al-muwaḥḥadija wa'l-ḥafīja*, Tunis.

## Sekundární literatura

ABUMULHAM, M. (1985): La conversión segun formularios notariales andalusíes: Valorición de la legalidad de la conversión de Maimonides. *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* 34: 71–83.  
BARON, Salo Wittmayer (1957): *A Social and Religious History of Jews*, IV. New York: Columbia University Press.  
BEN-SASSON, Menahem (1990): Le-zehutam ha-jehudit šel anusim. *Pe'amim* 42: 16–37.  
BEN-SASSON, Menahem (2010): Memory and Forgetfulness of Religious Persecutions: A Comparative View, in: Joseph R. Hacker, Josef Kaplan, B. Z. Kedar, *From Sages to Savants. Studies Presented to Avraham Grossman*, s. 47–72. Jerusalem: The Zalman Chazar Center for Jewish History (hebrejsky)  
BERLINER, Adolf (1971): Ehrenrettung des Maimonides, in: W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen (eds.), *Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, II, s. 104–130. Hildesheim-New York: Georg Koms Verlag.  
BLAU, Joshua (1993): Eslenu bi-'l-Andalus, eclenu bi-Maghrib. *Masorot* 7: 43–50.  
BLAU, Joshua (1991): 'At Our Place in al-Andalus', 'At Our Place in the Maghreb', in: J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, s. 293–294. Oxford UP.  
BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ (2010): *Maimonides: Výběr z korespondence*, Praha: Academia.  
COHEN, Mark R. (1994): *Under Crescent and Cross*. Princeton University Press.  
CORCOS, David (1967): Le-ofi jahasam šel šelitej ha-almuwaḥidun le-jehudim. *Zion* 32: 137–160.  
ČECH, Pavel, SLÁDEK, Pavel (2009): „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení“, *Listy filologické* 132: 305–339.  
DAVIDSON, Herbert A. (2005): *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford University Press.  
DE GOEJE, Michael Jan (1866): „Ġawbarī's „entdeckte Geheimnisse“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 20: 485–510.  
DINABURG, Ben-Zion (1930): *Jisra'el ba-gola*, II/1. Jeruzalém: Devir.  
FAGNAN, E. (1894): Le signe distinctif des Juifs au Maghreb. *Revue des études juives* 28: 294–298.  
FATTAL, Antoine (1958): *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrouth.  
FRIEDLÄNDER Moritz (1946): *Guide for the Perplexed*. New York.  
FRIEDMAN, 'Aqiva Mordechaj (2002): *Maimonides, the Yemenite Messiah and Apostasy* (hebrejsky). Jeruzalém: Machon Ben-Zvi.  
GARCÍA-ARENAL, M. (1997): Jewish Converts to Islam in the Muslim West. *Israeli Oriental Studies* 17: 227–248.  
GEIGER, Abraham (1850): *Moses ben Mamon*. Breslau.  
GOITEIN, Shelomo Dov (1967–1973): *A Mediterranean Society – The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, I-V. Berkley-Los Angeles-London.  
GOITEIN, Shelomo Dov (1973): *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton.  
GOITEIN, Shelomo Dov (1980): Moses Maimonides, Man of Action: A Revision of the Master's Biography in Light of the Geniza Documents, in: Nahon, G., Touti, Ch., eds., *Étude d'histoire et de pensée juives. Hommage à Georges Vajda*, s. 155–167. Louvain.  
GREATZ, Heinrich (1894): *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis die Gegenwart* VI. Leipzig.  
GROSSMAN, Avraham (1998): Qiduš ha-šem be-me'ot 11–12: bejn Aškenaz le-ašot ha-islam. *Pe'amim* 75: 27–46.  
HABERMAN, A. M. (1971): *Sefer gzerot Aškenaz ve-Šarfat*. Jeruzalém: Sifrej Ofir.  
HALBERTAL, Moshe (2009): *Maimonides*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center.  
HALKIN, Abraham (1985): *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Philadelphia.  
HALKIN, Avraham (1953): Le-toldot ha-šmad bi-jmej ha-muwaḥidun, *The Joshua Starr Memorial Volume*, s. 101–110. New York.  
HEFFENING, W., Murtadd, *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup>, sv. 7, s. 635–636.  
HESCHEL, Abraham Josua (1982): *Maimonides: A Biography*. New York.  
HIRSCHBERG, Hajim Ze'ev (1965): *Toldot ha-jehudim ba-Afrika ha-šfonit*. 2. sv. Jeruzalém: Mosad Bialik.

Daniel Boušek

- KRAEMER, Joel L. (2004): Maimonides' Intellectual Milieu in Cairo, in: Lévy, T., Rashed, R. eds., *Maimonide – Philosophie et Savant (1138–1204)*, s. 30–31. Louvain.
- KRAEMER, Joel L. (2008): *Maimonides. The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, New York: Doubleday.
- KRAUSS, Samuel (1935): Die hebräischen Benennungen der modernen Völker, in: Baron, S.W., Marx, A., eds., *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, s. 379–412. New York.
- LE TOURNEAU, Roger (1969): *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton – New Persey: Princeton University Press.
- LEV, Yaacov (1988): Persecutions and Conversion to Islam in Eleventh-Century Egypt Egypt. *Asian and African Studies* 22: 73–91.
- LEV TZION, Nehemia (1990): Hamarot dat ve-hit'aslemt bi-jmej ha-bejnajim. *Pe'amim* 42: 8–15.
- LEWIS, Bernard (1984): *Jews under Islam*. Princeton – New Persey: Princeton University Press.
- LEWIS, Bernard (1945): 'Avar be-sifrut 'Arav". *Metzuda* 3–4: 171–180.
- MARGOLIOUTH, David S. (1901): The Legend of the Apostasy of Maimonides. *Jewish Quarterly Review* 13, o.s. 539–541.
- MAYERHOF, Max (1930): Medieval Jewish Physicians in the near East, in Arabic Sources. *Isis* 28: 432–460.
- MUNK, Salomon (1842): Notice sur Joseph Ben-lehouda. *Journal asiatique* 14: 5–72.
- MUNZ, J. (1912): *Moses ben Maimon. Sein Leben und seine Werke*. Frankfurt am Main. *Quarterly Review* 13, o.s.: 539–541.
- ROSIN, D. (1894): Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra. *Jahrbericht des jüdisch-theologische Seminars Fraenckel'scher Stiftung* 2. Breslau: 29–32.
- SCHACHT, Joseph (1964): *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press.
- SCHLOSSBERG, Eliezer (1991): Jaḥaso šel r. Majmun, avi ha-Rambam, le-islam u-le-šmadotaw. *Sefunot* 5: 95–107.
- SCHREINER, Stefan (2004): Mose ben Maimon – Arzt, Philosoph und Oberhaupt der Juden. *Judaica* : 281–300.
- SILVER, Daniel Jeremy (1965): *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180–1240*, Leiden: E. J. Brill.
- SIMMONS, L. M. (1890): The Letter of Consolation of Maimon Ben Joseph. *Jewish Quarterly Review* 2: 62–101, 337–369.
- STROUMSA, Sarah (2009): *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton–Oxford: Princeton University Press
- ŠIRMAN, Hajim (1939): Qinot 'al ha-gzerot be-Ereš Jisra'el, Afroqa, Sefarad, Aškenaz ve-Šarfāt. *Qoveš 'al jad* 3: 31–35.
- ṬOBI, Josef (1995): Ha-pereq ha-šiši be"Ṭibb al-nufūs" le-rav Josef ibn 'Aqnin, in: Ṭobi, Josef, ed., *Le-roš Josef – Meḡarim be-ḥochmat Jisra'el, tšurat homara le-rav Josef Qāfiḥ*, s. 311–342.
- TOLEDANO, Ja'aqov Moše (1927): Te'udot mi-ketvej jad. *Hebrew Union College Annual* 4: 449–458.
- TOLEDANO, Ja'aqov Moše (1911): *Ner ha-ma'arav. Hu toldot Jisra'el be-Marqo*, Jeruzalém.
- VON GRUNEBaum, Gustav (1970): *Classical Islam. A History 600–1258*. London: George Allen and Unwin LTD.
- WASSERSTEIN, David J. (2006): The Date and Authorship of the Letter of Consolation Attributed to Maymañun b. Yūsuf. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32: 410–418.

Marek Dospěl

## Nově nalezené Poznámky o Egyptu z pera českého františkána P. Christiana Schneidera (1742–1824)<sup>1</sup>

The article presents a manuscript work on the eighteenth-century Egypt penned by the Franciscan missionary, Christianus Schneider, who spent nearly 27 years of his life in Egypt and adjoining regions and ranks among the illustrious friars of the Czech Franciscan province to have had been to the Middle East. Nonetheless, the autograph of his Latin *Annotationes in Ægyptum* has been rediscovered only recently. It comprises 276 large format pages and is divided into three parts. The first part deals with geography and topography of Egypt, the second one comprises of many ethnographic, anthropological and sociological facts, while the last one contains the country's history of the last one hundred and fifty years, including the Bonaparte's expedition.

This essay gives the first glimpse of the manuscript of which the present writer is preparing a critical edition accompanied by a Czech translation.

**Klíčová slova:** Christianus Schneider, Františkáni, misie, Egypt, cestopisy, Napoleonova expedice do Egypta

**Key words:** Christianus Schneider, Franciscans, Egypt, travelogues, Napoleon's expedition to Egypt

1) Článek je dílčím výstupem grantového projektu řešeného v Nadaci pro dějiny kultury ve střední Evropě a podporovaného Grantovou agenturou České republiky (projekt č. 401/09/2079). Původní verze byla 27. února 2009 přednesena na kolokviu *Orientalia Antiqua Nova* v Plzni.

## Úvodem

Evangelizace v širokém smyslu toho slova patří mezi ústřední úkoly, které serafinský otec František (1182–1226) svým následovníkům zanechal k naplnění požadavku snažit se v poslušnosti, prostotě a čistotě žít „podle svatého Evangelia“.<sup>1</sup>

Když světec z umbrijského Assisi formuloval řeholi nového řádu, měl z „nevěřících“ naléhavě před očima především muslimský živel, který v uplynulých staletích zaplavil nejen Arabský poloostrov a oblast Hidžázu, ale také Svatou zemi, severní Afriku a dokonce Iberský poloostrov, a křesťanská Evropa ho v době sv. Františka pochopitelně chápala jako primárně nepřátelský a nebezpečný. František si právě do uvedených oblastí přál směřovat misijní úsilí a sám se v tom stal průkopníkem, když se během křížáckého obléhání Damietty (arab. *Dimjât*) roku 1219 údajně setkal se samotným sultánem al-Malikem al-Kámilem.<sup>2</sup> Od jeho dob františkáni působí především na svatých místech Palestiny.<sup>3</sup> Časem se jejich působnost rozšířila i na Egypt,<sup>4</sup> s čímž byla spojena i dlouhodobá snaha proniknout do Etiopie.<sup>5</sup>

Prvotní naivní úsilí o evangelizaci muslimů bylo brzy přeměrováno ke staro-orientálním neboli předchaldonským křesťanům. Mezi ně patří mj. egyptští koptové a křesťané v Etiopii, které Římskokatolická církev považovala za heretiky a schismatiky, protože mezi oběma tábory ležely vážné neshody ve formulaci některých (zejména kristolgických) článků víry a v rovině církevněprávní autority.

Řeholníci, kteří ke křesťanům do blízkovýchodních oblastí odcházeli, museli být napřed odborně školeni, a pobyt v orientálním působišti je k tomu obohatil o autentické zkušenosti s těmito oblastmi a jejich obyvatelstvem.<sup>6</sup> Někteří z misionářů se odhod-

lali své jedinečné znalosti a zkušenosti zachovat písemně – ať už formou naučných spisů, nebo příruček, nebo jen „prostých“ deníků. Neobyčejnou cenu takových na bezprostřední zkušenosti založených písemností není jistě nutné zvláště zdůrazňovat.

Mezi františkánskými misionáři působícími ve Svaté zemi nebo v Egyptě a Etiopii se zejména od 17. století objevují také bratři z českých zemí. Někteří z nich prožili na Blízkém východě většinu svého dospělého života, někteří se domů již nikdy nevrátili. Několik synů české františkánské provincie během 18. století zastávalo nejvyšší úřad čili prefekturu egyptské misie; byli jimi Jakub Římař v letech 1737–1751, Bruno Veit v letech 1766–1773 a Christian Schneider v letech 1792–1797. Po dobu nepřítomnosti egyptského prefekta během let 1726–1728 zastával Cyril Partusch úřad vice-prefekta misie. Také mezi misionáři ve Svaté zemi nalezneme výjimečné osobnosti, jakými v 17. století byli např. Matthias Berndt, jenž byl v první polovině 17. století kvardiánem jeruzalémského konventu (NA, ŘF, kn. 104, f. 119r), nebo P. Electus Zwinner, jenž byl komisařem Svaté země a strávil tam čtyři kratší období, mj. také jako kvardián, a to až do své smrti v Betlémě roku 1668 (NA, ŘF, kn. 104, f. 129v).<sup>7</sup> Ačkoli později přestoupil do římské provincie, zmínit lze i věhlasného Dominika Germana ze Slezska (1588–1670), který byl velkým znalcem a překladatelem Koránu, publikoval několik zásadních prací o arabském jazyce a byl lektorem arabštiny v římské misijní koleji San Pietro in Montorio.<sup>8</sup> I česká františkánská provincie, zasvěcená svatému Václavovi, se tedy může chlubit několika výjimečnými osobnostmi, jejichž písemné svědectví k nám dokáže hovořit dodnes. Představit dlouho neznámý spis jednoho z nich je úkolem této studie.<sup>9</sup>

## Život a misijní působení otce Christiana Schneidera<sup>10</sup>

Christianus Schneider se narodil 23. ledna 1742 v Polomu u Mikulova. Pocházel z německé moravské rodiny<sup>11</sup>, ale zjevně ovládal i češtinu.<sup>12</sup>

1) Lat.: „secundum formam sancti Evangelii“ (FRANTIŠEK z Assisi, 1995, s. 14).

2) Z novější literatury viz např. HOEBERICHTS, Jan, 2001; JEUSSET, Gwenolé, 2006; TOLAN, John, 2009; HOOSE, Adam L., 2010. Česky např. KROPÁČEK, Luboš, 2003.

3) Úvodem do nejstarších misijních aktivit františkánského řádu na Blízkém východě je VAN DER VAT, Odulphus, 1934. Nejstarší dějiny františkánské přítomnosti ve Svaté zemi jsou pojednány v LEMMENS, Leonhard, 1916; přepracovanou italskou verzi je RONCAGLIA, Martiniano, 1954.

4) Stručný přehled viz v LEMMENS, Leonhard, 1929, s. 18–25; MANFREDI, Gaudenzio, 1958. Historický přehled až po 20. století viz v MANFREDI, Gaudenzio, 1967, s. 89–108; pro první polovinu 18. století viz COLOMBO, Angelo, 1996.

5) Obecný přehled viz v TEKLEHAYMANOT, Ayele, 1983; pro 17. století viz DA NEMBRO, Metodio Carobbio, 1971; pro 18. století viz DA NEMBRO, Metodio Carobbio, 1973. Komentovaná dokumentace k prvním desetiletím františkánských misijních kontaktů s Etiopií byla publikována v SOMIGLI DI S. DETOLE, Teodosio, 1928, a MONTANO, Giovanni Maria, 1948.

6) Na obvyklé řádové studium filosofie a teologie poskytované domovskou provincií navazovalo studium v římské řádové koleji u San Pietro in Montorio (o tom více v KLEIN-

HANS, Arduino, 1930) zaměřené na arabštinu (případně i další jazyky) a kontroverzní teologii. V arabštině se řeholníci zdokonalovali i po svém příchodu do misie, aby mohli náležitě působit mezi místním obyvatelstvem.

7) O Berndtovi a Zwinnerovi je více pojednáno v ZIMOLONG, Bertrand, 1941, zejm. s. 250–258.

8) O něm více v ZIMOLONG, Bertrand, 1928, a KLEINHANS, Arduino, 1930, s. 75–87.

9) Pro obšírnější pojednání o organizaci, charakteru a vývoji misijního působení františkánů v oblasti si dovoluji odkázat na vlastní úvod k edici a překladu druhého dílu Itineraria Remedia Prutkého (Praha: KLP; v tisku).

10) Není-li uvedeno jinak, údaje v tomto životopisném náčrtu se zakládají na Schneiderově autobiografickém spise Beschreibung (SCHNEIDER, Christianus, 1821, passim).

11) Viz např. NA, ŘF, kn. 115, f. 20<sup>v</sup>; kn. 116, f. 11<sup>v</sup>; kn. 118, f. 19<sup>r</sup>.

12) Že ovládal oba jazyky, je zaznamenáno např. v: NA, ŘF, kn. 116, f. 11<sup>v</sup>; kn. 118, f. 19<sup>r</sup>.



Slavné sliby jako františkánský řeholník složil 12. srpna 1761 v Moravské Třebové.<sup>13</sup> Poté pokračoval v řádové formaci a roku 1768 v Olomouci absolvoval řádové studium teologie, načež získal kompetence kázat v němčině.<sup>14</sup> Jako kazatel pak působil v Praze a Brně.

Když se Schneider rozhodl pro povolání misionáře a provinční ministr mu k tomu dal svolení, odešel se roku 1771 připravovat do Říma. Nakonec byl 7. března 1772 jmenován na sedm let misionářem pro Egypt<sup>15</sup> a již 1. června přistál v Alexandrii. V Egyptě se mu postupně stalo domovem několik míst, kde františkáni tehdy působili: Qáhira, Naqqáda, Faršút a Džirdžá. Po několika letech strávených v Egyptě byl vyslán, aby se jako první františkán od expedice Remedie Prutkého pokusil založit misii v Etiopii. Z Qáhiry tehdy odešel 22. července 1778 a ze Suez se doplavil až do Mokky (arab. *al-Muchá*) na rudomořské straně úžiny Báb al-Mandab při ústí Adenského zálivu vplývajícího do Indického oceánu, s úmyslem zajistit tam základnu pro snahy o proniknutí do Etiopie. To se mu však nepodařilo a v červnu 1779 byl zpět v Qáhiře. Poté působil v jihoegyptském městě Džirdžá.

Později byl na roky 1792–1799 jmenován prefektem celé egyptské misie.<sup>16</sup> V této hodnosti měl povinnost mj. navštěvovat a vizitovat všechny františkánské misijní stanice v zemi. V roce 1796 mu bylo umožněno navštívit svatá místa v Palestině.

Nakonec, po téměř 27 letech strávených v misijní oblasti, Schneider 10. února 1799 odplouvá z Alexandrie (SCHNEIDER, Christianus, 1799?, III, s. 54–55) a po složité plavbě přes Smyrnu teprve 18. května přistává v italském Terstu. Odtud se přes Padovu, Vídeň a Brno dostává do Prahy. Poté se vrací do Brna a úplně poslední roky svého života tráví v Jindřichově Hradci. Christianus Schneider zemřel 12. března 1824 a byl pohřben u kostela sv. Trojice v Jindřichově Hradci.

## ANNOTATIONES IN ÆGYPTUM

Pojednání o obsahové stránce spisu a jeho vypovídací hodnotě bude předcházet formální popis rukopisu a bude také nastíněno, po jakých cestách se ubíralo dosavadní bádání, čímž budou shrnuty i dějiny rukopisu samého.

### Základní popis rukopisu<sup>17</sup>

Papírová rukopisná kniha *Annotationes in Ægyptum* je dnes pod signaturou 1 JH 9 uložena v bývalém cisterciáckém klášteře ve Zlaté Koruně, kde sídlí Oddělení rukopisů a starých tisků Jihočeské vědecké knihovny v Českých Budějovicích. Vazba je polokožená, roz-

měry desek 35,3 × 22,5 cm. Jedná se o autograf psaný v latinském jazyce a čítající 276 velkoformátových stran textu (34,5 × 21 cm), přičemž každá strana obsahuje obvykle kolem 55 řádků, což dohromady činí přes 400 normostran v přepisu. Samostatná paginace každého ze tří dílů je původní a je možno ji shrnout takto: I, viii + 124 (*recte* 128); II, ii + 79 (*recte* 78); III, iv + 56. Na konci rukopisné knihy je připojeno sedm obrazových příloh,<sup>18</sup> převzatých – většinou prokazatelně – z jiných publikací.

Schneider rukopis vytvořil (nejspíše krátce) před svým odjezdem z Egypta, údajně „jak pro svou vlastní potřebu tak i pro lepší obeznámenost svých následovníků s Egyptem“ (SCHNEIDER, Christianus, 1799?, I, iii).<sup>19</sup> S ním rukopisná kniha putovala až do františkánského konventu v Jindřichově Hradci, kde její autor i zemřel. Z dalších osudů zatím více nevíme. Pravděpodobně však v Jindřichově Hradci zůstala až do zrušení kláštera a zabavení církevního majetku československým státem na počátku padesátých let 20. století. Z Jindřichova Hradce poté společně s knihovnami dalších zrušených jihočeských klášterů a jiných církevních institucí přešel rukopis do historických sbírek Státní vědecké knihovny v Českých Budějovicích, kde se dostal do rukou Bohumilu Rybovi během práce na soupisu rukopisů, ale jinak zůstal až dodnes ležet bez povšimnutí.

### Dějiny bádání

Relevantních prací o tomto spisu i o jeho autorovi je hrstka a můžeme si dovolit představit je zde všechny. První publikace se objevila již roku 1851, kdy literát a jindřichohradecký patriot Franz Fischbacher otiskl v časopise *Libussa* vzpomínkovou esej o Schneiderovi, jenž v Jindřichově Hradci prožil poslední léta svého života.<sup>20</sup> Fischbacher o jeho životních osudech píše na základě jediného jemu známého rukopisu – *Kurze Lebens– und Reisebeschreibung eines Blinden mit verschiedenen Anmerkungen*, který Schneider nadiktoval roku 1821 jako vzpomínky na svůj pestrý život.<sup>21</sup> Již Fischbacher však zároveň poznamenává, že Schneider, podle jeho vlastních slov, prý už dříve napsal ještě jiné, latinské dílo, o němž ale není pisateli nic známo (FISCHBACHER, Franz, 1851, s. 438).

Zmíněnou rukopisnou knihu *Kurze Lebens– und Reisebeschreibung* znal i A. Rybička, autor hesla o Schneiderovi v *Riegrově slovníku naučném* vydaném roku 1870; i on se zmiňuje o tom, že by prý měl existovat rukopis *Annotationes*, ale ani on ho osobně neviděl (RYBIČKA, Antonín, 1870, s. 339).

18) Osmá z příloh, na kterou se v textu odkazuje, se dnes v rukopisné knize nenachází a nejspíše se ztratila.

19) Lat.: „[...] tam pro privata mea quam successorum meorum majori aliquali Ægypti notitia aliquas annotationes breviter conscribere velim.“

20) Viz FISCHBACHER, Franz, 1851.

21) Dnes je rukopis pod signaturou I/7 uložen v rukopisné sbírce Státního okresního archivu Jindřichův Hradec.

13) Viz např. NA, ŘF, kn. 115, f. 20<sup>v</sup>; kn. 116, f. 11<sup>v</sup>; kn. 118, f. 19<sup>v</sup>.

14) Viz NA, ŘF, kn. 315, f. 13<sup>v</sup>.

15) Viz dekret v: NA, ŘF, ka. 65, inv. č. 2115, f. 34.

16) Viz dekret v: NA, ŘF, ka. 65, inv. č. 2115, f. 31.

17) Viz také kodikologický popis v: RYBA, Bohumil, 1987, s. 252–253.



Schneidera pak na základě Fischbacherova eseje roku 1876 v jednatřicátém svazku svého biografického slovníku reflektuje C. von Wurzbach.<sup>22</sup>

Další odborné práce zmiňující otce Christiana pocházejí až ze třicátých let 20. století a jsou spojeny s osobou jindřichohradeckého gymnaziálního profesora Jana Muka.<sup>23</sup> I on pracoval s rukopisem *Lebens- und Reisebeschreibung*, jež našel v profesorské knihovně gymnázia, ale o jeho osudech a cestě, kterou se do knihovny dostal, nic určitého neví.<sup>24</sup> Na základě Schneiderových slov z tohoto rukopisu upozorňuje i on na údajnou existenci latinského rukopisu *Annotationes*, ale ten považuje za nedochovaný (MUK, J[an], 1933 (25), s. 6).

Další původní práce o Schneiderovi publikovány již nebyly a moderní přehledové publikace bez výjimky vycházejí z Fischbacherova a Mukových článků; ohledně existence rukopisné knihy *Annotationes* jsou proto i ony v závislosti na svých zdrojích skeptické.<sup>25</sup>

Autor těchto řádků teprve před několika lety – během přípravných prací k edici *Itineraria Remedia Prutkého OFM* – narazil na rukopis *Annotationes* v rukopisné sbírce Jihočeské vědecké knihovny, a o nález v roce 2004 referoval na mezinárodní konferenci *Egypt and Austria*<sup>26</sup> a zároveň se o něm zmínil i ve studii publikované téhož roku v *Pražských egyptologických studiích*.<sup>27</sup> V současné době připravuje kritickou edici originálního textu a jeho český překlad, který bude doplněn o komentář a úvodní studii o otci Christianovi a jeho rukopisné knize.

### Obsah spisu a jeho hodnota

Skromný název, který Schneider přidal svému rukopisnému dílu, zdaleka neodpovídá jeho faktickému rozsahu a pojetí. *Poznámky o Egyptu* čili *Annotationes in Aegyptum* jsou členěny na tři části (lat. *partes*), z nichž první je věnována zeměpisu a místopisu Egypta s četnými popisy architektonických a archeologických památek; druhá se zabývá živou přírodou země na Nilu, zemědělstvím, řemesly a reáliemi soudobého Egypta, i pestrá skladbou obyvatel v rovině etnické i náboženské; poslední část autor zasvětil novodobým dějinám Egypta a politickým událostem za poslední zhruba jedno a půl století. Tyto tři základní části se dále dělí na tzv. čísla (lat. *numeri*, v dnešní terminologii snad knihy), ty pak na paragrafy, které podle našich zvyklostí můžeme pokládat za kapitoly. Vidíme tedy, že dílo má pevnou výstavbu. Jeho látka je dovedně utříděná. Rukopis *Annotatio-*

*nes* vznikl postupně, ještě před odjezdem autora z Egypta, což ho kvalitativně odlišuje od autorova druhého rukopisu – *Beschreibung*, které vzniklo jako plod diktovaných velice osobních vzpomínek misionáře až v kmetském věku.

Christianus Schneider v Egyptě a přilehlých oblastech strávil téměř 27 let života a v úloze prefekta misie procestoval při vizitacích opakovaně takřka celý Egypt. Díky tomu jsou jeho slova založena na dlouhodobé zkušenosti umožňující vhléd do problematiky soudobého Egypta, ačkoli je nezbytné předpokládat, že látku čerpal i z jemu dostupných publikací. Jeho text je v druhé části plný etnografických, antropologických a sociologických pozorování různých složek obyvatelstva. Schneider si jako katolický misionář pochopitelně s větší citlivostí všímá složité náboženské situace a zabývá se koptským křesťanstvím, islámem, rolí katolických misionářů i jejich vzájemným potýkáním. Když popisuje starověké památky, obvykle udává zeměpisnou polohu a další měřičské údaje, při citacích místních jmen uvádí i jejich znění v arabštině, kterou bezesporu ovládal, jak dosvědčuje i jeho korespondence. Poté co v závěrečné části rukopisu pojednává o administrativních reformách 18. století a jejich dopadu, líčí nakonec i události kolem francouzské invaze, již byl očitým svědkem a jejíž důsledky sám pocítil, když kvůli námořní bloádě musel dlouhé měsíce čekat, než mohl odplout zpátky do Evropy. Za poznámku stojí také to, že Schneider nebyl příslušníkem národa, který by měl v Egyptě koloniální a mocenské zájmy, což se nemohlo „pozitivně“ neprojevit zejména v této poslední části rukopisu.

Historika novodobých dějin Blízkého východu bude jistě zajímat, že Schneider zachytil své autentické dojmy a vědomosti o Egyptu právě ve zlomové době na konci 18. století, tedy na prahu éry modernizace. Schneider byl v Egyptě svědkem doby, kdy do sebe uzavřená a stagnující muslimská společnost poznala narůstající převahu Západu a začínala se snažit o modernizaci, zatímco však cele vězela v chronických potížích politického i hospodářského charakteru. Také v oblasti egyptského sebevědomí a vztahu k vlastní předislámské či neislámské minulosti a jejím památkám je tato éra zlomová. Schneider byl zkrátka svědkem doby zásadního vnitropolitického i kulturního zvratu, který započal Napoleonovou expedicí (1798–1801) a pokračoval vládou Mehmeda (Muhammada) ‘Alího Paši (1805–1848).

Pro konkrétnější představu o obsahové stránce Schneiderova spisu je níže uveden jeho úplný obsah.<sup>28</sup>

28) Latinské znění odpovídá originálnímu textu a vychází z nadpisů umístěných přímo v záhlaví jednotlivých kapitol; české znění je provizorním překladem. Pravopis psaní číslic v rukopise kolísá a převažují v něm řadové číslice, obvykle psané zkratkami (např. 2<sup>da</sup>); v tomto soupisu je psaní sjednoceno na základní číslice; římské číslice jsou kromě označení částí rukopisu sjednoceny na arabské. Kulaté závorky slouží k rozvedení zkratek, špičaté závorky obsahují text doplněný podle jiného místa v rukopisu (především podle dlých seznamů kapitol v úvodu jednotlivých částí) nebo podle smyslu.

22) Viz WURZBACH, Constant von, 1876.

23) Viz MUK, J[an], 1933; MUK, Jan, 1935a; MUK, J[an], 1935b; MUK, Jan, 1936.

24) Bývalé jezuitské gymnázium bylo obnoveno až r. 1807 (srov. MUK, Jan, 1957, s. 9).

25) Jmenujme např. tyto práce: KUNSKÝ, Josef, 1961, s. 290–291; GRULICH, Rudolf, 1981, s. 145–146, 178, 187; MARTÍNEK, Jiří a Miloslav MARTÍNEK, 1998, s. 377; SEIBT, Ferdinand, LEMBERG, Hans a Helmut SLAPNICKA, 2000, s. 709.

26) Viz publikovaný příspěvek: DOSPĚL, Marek, 2005.

27) Viz DOSPĚL, Marek, 2004.

Prænotanda / Úvodní poznámky

Pars I / První část

Index partis I / Obsah první části

Num(erus) 1 partis primæ: De Ægypto in genere / Číslo 1 první části: O Egyptu obecně

§ 1	<De Ægypto in genere sive revolutionum Ægypti brevis notita> O Egyptu obecně čili krátké pojednání o převratech v Egyptě
§ 2	De situ et confiniis Ægypti Poloha Egypta a jeho hranice
§ 3	De flumine Nili Řeka Nil
§ 4	De inundatione Nili Nílské záplavy
§ 5	De populatione Ægypti Egyptská populace
§ 6	De variis nationibus, quæ hodie Ægyptum inhabitant O národnostech, které se dnes v Egyptě vyskytují

<Numerus> 2: De provinciis, urbibus et oppidis Ægypti / Číslo 2: O egyptských provinciích, městech a městečkách

§ 1	<De divisione Ægypti> Členění egyptské země
§ 2	De Ægypto Inferiori Dolní Egypt
§ 3	De Alexandria aliisq(ue) civitatibus et oppidis in provincia <i>Beheri</i> O Alexandrii a dalších větších městech a městečkách v provincii <i>Bahrí</i>
§ 4	De civitatibus et oppidis principalibus in provincia <i>Garbije</i> , vulgo Delta contentis O větších městech a městečkách v provincii <i>Garbija</i> , lidově Delta
§ 5	De civitatibus et oppidis principalibus in provincia <i>Scharkije</i> sive parte Orientali contentis O větších městech a městečkách v provincii <i>Šarkíja</i> čili ve východní části [Deltý]
§ 6	De antiquis civitatibus <i>Memphis</i> , <i>Babilon</i> , <i>Fostad</i> , <i>Chataja</i> , <i>El Kahara</i> et <i>Heliopolis</i> O starobylých městech <i>Memfis</i> , <i>Babylon</i> , <i>Fustát</i> , <i>Chataja</i> , <i>El Kahara</i> a <i>Heliopolis</i>

§ 7	Cairum Káhira
§ 8	De suburbanis Cairi <i>Polak</i> , <i>Cairum Vetus</i> , <i>Giise</i> Káhirská předměstí <i>Búlák</i> , <i>Stará Káhira</i> , <i>Gíza</i>
§ 9	De mensura Nili ab Arabis <i>makias</i> dictus Nilometr, arabsky nazývaný <i>makias</i>
§ 10	De aliquibus solemnitatibus omni anno in Cairo celebrari solitis O několika slavnostech, které se každoročně v Káhiře konají
§ 11	De peregrinatione da Cairo in Meka O poutích z Káhiry do Mekky
§ 12	De pyramidibus Ægypti Egyptské pyramidy
§ 13	De antiquorum Ægyptiorum sepulchris seu mumiis O hrobech starověkých Egyptanů a o mumiích
§ 14	De reliquis civitatibus et oppidis a Cairo usq(ue) Benessoef Meridiem versus situatis Zbývající města a městečka ležící od Káhiry na jih až k Bení Suef
§ 15	De provincia <i>Fajum</i> Provincie <i>Fajjúm</i>

<Numerus> 3: De provincia Ægypti media sive Thebaide Inferiori ejusq(ue) civitatibus et oppidis principalibus / Číslo 3: Prostřední egyptská provincie čili Dolní Thébais, a její větší města a městečka

<Numerus> 4: De provincia Ægypti Superiori sive Thebaide Superiori ejusque urbibus et oppidis principalibus / Číslo 4: Hornoegyptská provincie čili Horní Thébais, a její větší města a městečka

§ 1	<Civitates et oppida principalia a Tachta usque Girge> Větší města a městečka od Tachty po Džirdžu
§ 2	Civitates et oppida principalia a Girge usque Dandara Větší města a městečka od Džirdži po Denderu
§ 3	De civitatibus et oppidis principalibus a Dandara usq(ue) ad antiquam Thebaidis metropolim Větší města a městečka od Dendery až po starověké hlavní město Thébais
§ 4	Civitatis Thebaidis ex parte fluminis Orientali descriptio Popis města Thébais na východním břehu Nilu
§ 5	Civitatis Thebaidis ex parte fluminis Occidentali descriptio Popis města Thébais na západním břehu Nilu

§ 6	De sepulchris regum Hroby králů
§ 7	Reliquiarum urbium oppidorumq(ue) usque Assuan sub Tropico Cancrī situatum descriptio Popis zbylých měst až k Asuánu ležícímu na Obratníku Raka

Nu(merus) 5: Elenchus urbium, oppidorum, pagorum totius Ægypti, secundum provincias, elevationis gradum et ordinem, quo sibi succedunt / Číslo 5: Soupis měst, městeček a vesnic celého Egypta, v uspořádání podle provincií, zeměpisných souřadnic a pořadí, v jakém po sobě následují

## Pars II / Druhá část

Elenchus partis II / Obsah druhé části

Numerus 1 / Číslo 1

§ 1	De climate Ægypti Egyptské podnebí
§ 2	De productis terræ Ægypti Produkty egyptské země
§ 3	Animalia domestica Domácí zvířectvo
§ 4	Animalia silvatica Divoké zvířectvo
§ 5	Animalia amphibia Obojživelníci
§ 6	Volatilia domestica et silvatica Domácí i divoké ptactvo
§ 7	De piscibus, reptilibus et insectis Ryby, plazy a hmyz

Numerus 2 / Číslo 2

§ 1	Corporum constitutiones Tělesná stavba
§ 2	Genera linguarum Jazyky
§ 3	Habitationes Bydlení
§ 4	Victus Strava

§ 5	Amictus Oděv
§ 6	Morbi Choroby

Numerus 3 / Číslo 3

§ 1	Educatio prolium et respectus parentum et seniorum Vzdělávání potomků, úcta k rodičům a starším
§ 2	Solitudo mulierum earumque conversationes Opuštěnost žen a o čem si rozprávějí
§ 3	Vita domestica virorum, conversationes et divertimenta Soukromý život egyptských mužů, o čem si rozprávějí a čím se baví
§ 4	Cultus religionis Náboženské obřady
§ 5	Superstitiones Pověrečné praktiky
§ 6	Nuptiæ Svatby
§ 7	Sepulturæ Pohřby

Numerus 4 / Číslo 4

§ 1	Scientiæ et artes Vědy a umění
§ 2	Manufacturæ Řemesla
§ 3	De confectione salis amoniaci et pullorum ex ovis galinarum exclusionem Výroba soli amoniaku a líhnutí slepičích kuřat z vajec
§ 4	Agricultura Zemědělství
§ 5	Venationes et piscationes Lov a rybolov
§ 6	Com<m>ertia Obchod
§ 7	Mensura, pondera et moneta Míry, váhy a měna

## Pars III / Třetí část

## Numerus 1 / Číslo 1

§ 1	Forma gubernii Ægypti sub Selim III., Turcarum imperatore in Cairo introducta Podoba vládnutí zavedená v Káhiře za tureckého císaře Selima III.
§ 2	De modo et forma divanum sive consilium convocandi, et de iustitia in illo administrata O způsobu a podobě svolávání dívánu čili poradního sboru a o spravedlnosti, která se v něm vykonává
§ 3	De mutatione gubernii Cairini ac strage omnium Bey tempore divani, et novo gubernio ab Abraham Odo Bascha acquisito O změně ve správě Káhiry a o pobití všech bejů v čase konání dívánu, a o nové vládě, kterou pro sebe získal Abraham Odo Paša
§ 4	De gubernio schiech Hamam, principe Arabo in Ægypto Superiori O vládě šejcha Hamama, vůdce beduínských Arabů v Horním Egyptě <sup>1</sup>
§ 5	De morte Abraham Kiehie et exilio Aly Bey Smrt Abrahima Kiehie a vyhnanství Alího Beje
§ 6	Aly Bey triumphans Cairum ingreditur, Hasseen Bey trucidatur Alí Bej vítězně vstupuje do Káhiry, Hasseen Bej je zabit
§ 7	Aly Bey schiech Masser efficitur, Hebræi telonio privantur. Exercitus contra schiech Hamam expeditur, qui profugus mærore moritur Alí Bej se stává šejchem Egypta, Židé přicházejí o mýto. Vysláno vojsko proti Šejchovi Hamamovi, jenž při útěku umírá žalem.
§ 8	Keiakli pristina autoritate privantur et fuga Achmet Caschef Keiaklové zbaveni své dosavadní moci, útěk Achmeta Kášifa
§ 9	Quædam facta rigorosa Aly Bey Několik přísných skutků Alího Beje
§ 10	Novæ expeditiones ab Aly Bey duce Mohamet Bey contra Mekam et Syriam Nová tažení Alí Bejova vedená Mohametem Bejem proti Mekce a Sýrii
§ 11	Mohamet Bey in Ægypto Superiori profugus, fraudes Abdrochman Aga, mors Ajub Bey Mohamet Bej prchá do Horního Egypta; Abdrochman Aga osnovává lsti; smrt Ajuba Beje
§ 12	Mohamet Bey Cairum victor ingreditur, et fuga Aly Bey Mohamet Bej vstupuje do Káhiry jako vítěz a Alí Bej prchá
§ 13	Nova expeditio a Mohamet Bey in Syriam, ejusq(ue) mors Nová výprava Mohameta Beje do Sýrie a jeho smrt

1) Vládl v letech 1740–1769.

§ 14	Schisma inter domum Aly Bey et Mohamet Bey et variæ inter eos bellorum vicissitudines Rozkol mezi domem Alího Beje a Mohameta Beje, a jejich rozličné válečné osudy
§ 15	Abraham Bey secunda vice gubernator Cairi et Ægypti, et secunda dissensio inter domum Aly Bey et Mohamet Bey Abraham Bej je podruhé guvernérem v Káhiře a Egyptě; druhá neshoda mezi domem Alího Beje a Mohameta Beje
§ 16	Exilium Hassæ Bey Vyhnanství Hassna Beje
§ 17	Fames et pestis in Ægypto Hladomor v Egyptě
§ 18	Hassan Bascha a soltano cum exercitu contra Mamalukos expeditus Cairum expugnat Hassan Paša byl s vojskem od sultána vyslán proti Mamalukům a dobývá Káhiru
§ 19	Mamaluki in primo conflictu cum Abdin Bascha victoriosi Mamaluci vítězí v prvním ozbrojeném střetu s Abdinem Pašou
§ 20	Mamaluki in secundo conflictu fugitivi Mamaluci se při druhém ozbrojeném střetu dali na útěk
§ 21	Hassan Bascha a sultano revocatur et Ismain Bey de novo gubernator Cairi constituitur Hassan Paša povolán sultánem zpět a Ismain Bej nově ustanoven guvernérem Káhiry
§ 22	Pestis gravissima in Cairo. Ismain Bey moritur, Abraham Bey tertio primus Cairi gubernator confirmatur Velice vážný mor v Káhiře. Umírá Ismain Bej, Abraham Bej je potřetí potvrzen v úřadu prvního káhirského guvernéra
§ 23	Fames in Cairo Hlad v Káhiře

## Numerus 2: &lt;Epocha nova Ægypti&gt; / Číslo 2: Moderní dějiny Egypta

§ 1	Adventus Gallorum in Ægyptum Příchod Francouzů do Egypta
§ 2	Manifestum a Bonaparte editum Bonapartem vydané prohlášení

§ 3	Turcarum contra Christianos seditio Turecké povstání proti křesťanům
§ 4	Conflictus Gallorum cum Mamalukis prope Cairum Ozbrojený střet mezi Francouzi a Mamaluky poblíž Káhiry
§ 5	Bonaparte Cairum victor ingreditur, ejusque variæ ordinationes Bonaparte vchází vítězně do Káhiry; jeho různá nařízení
§ 6	Conflictus navalis Anglorum et Gallorum in Abukir Námořní bitva mezi Angličany a Francouzi u Abúkíru
§ 7	Variæ expeditiones a Bonaparte factæ Rozličné Bonapartovy výpravy
§ 8	Reolutio Turcarum contra Gallos Turecké povstání proti Francouzům
§ 9	Diversa fata navium in Alexandria Rozličné osudy lodí v Alexandrii
§ 10	Lit<t>era a Bonaparte scripta et ad directorium Gallicanum directa, supra statum tunc actualement sui exercitus in Ægypto, inventa in navi Gallica a carravella Turcica prædata Bonapartův dopis určený francouzskému direktoriu a týkající se tehdy aktuálního stavu jeho vojska v Egyptě; nalezený na francouz- ské lodi a ukořistěný tureckou plachetnicí

Pro ilustraci jsou níže připojeny dvě ukázky z textu v provizorním českém překladu. První ukázka je z úvodu paragrafu (či kapitoly) „Soukromý život mužů, jak mezi sebou rozmlouvají a čím se baví“ z druhé části spisu (II, 44); druhá pochází z kapitoly „Námořní bitva mezi Angličany a Francouzi u Abúkíru“ ze třetí části spisu (III, 48).

„Pro egyptské muže platí káva a tabák za něco nezbytného a naprosto základního. Mnozí by se raději obešli bez chleba než bez kávy a tabáku. Když spolu rozmlouvají, jen výjimečně vytahují dýmku z úst. Brzy ráno, hned jak vstanou, musejí mít po ruce kávu a tabák. Poté co něco málo posnídají, odcházejí pěšky nebo jedou na zvířeti za úředními povinnostmi nebo do práce a cestou kouří. Kouří pak i při psaní, a dokonce i řemeslníci kouří při práci, pokud jim v tom výkon zaměstnání na čas nezabrání.“

„Já sám jsem pak po pětadvaceti dnech čili 27. srpna s početnou karavanou doprovázenou pěti sty francouzských vojáků kvůli potulujícím se Arabům, kteří okradou, koho můžou, přišel z Rosetty do Alexandrie. A protože celou noc svítil měsíc, vydali jsme se k mořskému pobřeží. Ale i za této noci nebyla cesta nic než běs a hrůza; vždyť jsme celou noc kráčeli jen přes samé mrtvoly, trosky lodí a hořící dřeva, které na břeh vyvrhlo

moře, že ani lidé ani zvířata neměli kam šlápnout. A Arabové to znovu zapalovali, aby si mohli odnést železná kováni. Těžko vypovědět, kolik lodních trosek, kolik ohněm téměř strávených zádí a přídílů, kolik zpřerážených stěžňů a hořících lodních boků, stolů, truhel a dalšího lodního příslušenství tu všude bylo; nahá mrtvá těla ležela zpola pohřbená v písku, jiná zmračená se válela kolem.“

**Závěrem**

Schneiderův znovunalezený rukopis je cenným dílem a jeho zveřejnění jistě dodá barev našemu obrazu o tehdejší Egyptě a řekne nám mnoho také o reflexi Orientu a konkrétních jevů a událostí českým církevním vzdělavcem té doby. Opomenout nesmíme ani fakt, že Schneiderovo působení spadá do doby těsně před prahem moderního egyptologického bádání, že tedy jeho rukopisné *Annotationes in Ægyptum* byly napsány „v předvečer“ založení egyptologie jako vědního oboru. V tom ohledu bude jistě zajímavé zasadit dílo do kontextu jemu současných prací o zemi na Nilu.

Před čtvrtstoletím se na odborné scéně objevila podnětná studie k dějinám novověkého Egypta z pera P. Grana, jenž se snaží na základě důkladného studia pramenů otřást zaběhaným názorem, že rok 1798 byl fatálním předělem.<sup>29</sup> Egyptské dějiny 18. století podle Grana nemůžeme vidět jako jednolitě období úpadku, ale spíše jako dobu změny; opodstatněnější je prý vidět důležitý zlom už v polovině století, kdy se – podle jeho slov – rodící se světová ekonomika kapitalismu začala protínat s ekonomikou egyptskou a ty se vzájemně posilovaly. Známky změn Gran nenalézá jen v ekonomické oblasti, ale také v rovině obecně společenské a intelektuální, když např. tvrdí, že významné postavy Al-Džabartího a Zabídího nebyly ve své době nijak osamocené. Ať už se kloníme ke kterémukoli z náhledů, právě Schneider nám o uvedené době posledních tří desetiletí 18. století podává jedinečné obsáhlé svědectví.

**Seznam použitých pramenů a literatury**

Národní archiv (dále jen NA), fond Řád františkánů (dále jen ŘF), karton (dále jen ka.) 65, inv. č. 2115.  
NA, ŘF, kniha (dále jen kn.) 104 (*Catalogus patrum et fratrum in alma provincia Bohemiae ab anno 1590 usque ad praesens tempus*).  
NA, ŘF, kn. 115 (*Nomina patrum*).  
NA, ŘF, kn. 116 (*Nomina patrum et fratrum prov. Boh. ord. sti. Franc. iuxta ingressum in ordinem annis 1706–1811*).  
NA, ŘF, kn. 118 (*Libellus continens in se nomina patrum, clericorum ac fratrum laicorum, nec non sancti monialium professorum, tam iuxta senium quam alphabetum descripta*).  
NA, ŘF, kn. 315 (*Calculi PP. studiosorum theologiae absolventium*).  
SCHNEIDER, Christianus (1799?): *Annotationes in Ægyptum* (Jihočeská vědecká knihovna v Českých Budějovicích, oddělení rukopisů a starých tisků, Zlatá Koruna, sign. 1 JH 9).  
SCHNEIDER, Christianus (1821): *Kurze Lebens- und Reisebeschreibung eines Blinden mit verschiedenen Anmerkungen* (rukopisná sbírka Státního okresního archivu Jindřichův Hradec, sign. 1/7).  
COLOMBO, Angelo (1996): *La Nascita della Chiesa Copto-cattolica nella prima metà del 1700*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.

29) Viz GRAN, Peter, 2019. První vydání vyšlo r. 1979.

DA NEMBro, Metodio Carobbio (1971): Martirio ed espulsione in Etiopia, in: Metzler, Josef, ed., *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni, 1622–1972*, sv. I/1 (1622–1700), s. 624–649. Rom – Freiburg – Wien: Herder.

DA NEMBro, Metodio Carobbio (1973): La Missione Etiopica nel secolo XVIII, in: Metzler, Josef, ed., *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni, 1622–1972*, sv. II (1700–1815), s. 463–495. Rom – Freiburg – Wien: Herder.

DOSPĚL, Marek (2004): Františkáni Římař, Prutký a Schneider – zdroje a možnosti interpretace jejich zpráv (nejen) o Egyptě 18. století. *Pražské egyptologické studie* 3: 25–37.

DOSPĚL, Marek (2005): The Eighteenth Century Franciscan Missionaries of the Czech Crown Lands and Their First-Hand Accounts of Levant, Egypt and Ethiopia in the Perspective of the So-Called Orientalism, in: Holau-bek, Johanna a Hana Navrátilová, edd., *Egypt and Austria, I. Proceedings of the Symposium (31/8 to 2/9 2004) at the Czech Institute of Egyptology*, s. 31–42. Prague: Set Out.

FISCHBACHER, Franz (1851): Erinnerungsblatt an den zu Neuhaus in Böhmen verstorbenen Franziskaner-mönch und Missionär im Morgenlande P. Christian Schneider. *Libussa* 10: 434–438.

FRANTIŠEK z Assisi (1995): Testamentum, in: Menestò, Enrico a Stefano Brufani, edd., *Fontes franciscani*, s. 225–232. Assisi: Porziuncola.

GRAN, Peter (?1999): *Islamic Roots of Capitalism. Egypt, 1760–1840*. Cairo: AUC Press.

GRULICH, Rudolf (1981): *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts*. Königs-tein/Ts.

HOEBERICHTS, Jan (2001): *Feuerwandler. Franziskus und der Islam*. Kevelaer: Butzon & Bercker GmbH.

HOOSE, Adam L. (2010): Francis of Assisi's Way of Peace? His Conversion and Mission to Egypt. *The Catholic His-torical Review* 96 (3): 449–469.

JEUSSET, Gwenolé (2006): *Saint François et le sultan*. Paris: Albin Michel.

KLEINHANS, Arduino (1930): *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum Ordinis Fratrum Minorum in con-ventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti*. Quaracchi: Collegio di S. Bonaventura.

KROPÁČEK, Luboš (2003): Františkovo polotajemství z Damietty. *Aluze* 3: 103–106.

KUNSKÝ, Josef (1961): *Čeští cestovatelé*, sv. I. Praha: Orbis.

LEMMENS, Leonhard (1916): *Die Franziskaner im Hl. Lande*, sv. I (*Die Franziskaner auf dem Sion, 1336–1551*). Mün-ster in Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

LEMMENS, Leonhard (1929): *Geschichte der Franziskanermissionen*. Münster in Westfalen: Aschendorffsche Ver-lagsbuchhandlung.

MANFREDI, Gaudenzio (1958): *La figura del «Praefectus Missionum» nelle Prefetture d'Egitto-Etiopia e dell'Alto Egit-to-Etiopia affidate ai Frati Minori (1630–1792)*. Cairo: Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani.

MANFREDI, Gaudenzio (1967): Custodia Aegypti Superioris, in: *Historia missionum Ordinis Fratrum Minorum*, sv. II (*Africa*). Roma: Secretariatus missionum O.F.M.

MARTÍNEK, Jiří a Miloslav MARTÍNEK (1998): *Kdo byl kdo – naši cestovatelé a geografové*. Praha: Libri.

MONTANO, Giovanni Maria (1948): *Etiopia Franciscana nei documenti dei secoli XVII e XVIII*, sv. II (1691–1703). Quaracchi: Collegio di S. Bonaventura.

MUK, J[an] (1933): Z rukopisů profesorské knihovny jindřichohradeckého gymnasia. *Ohlas od Nežárky* 63 (24): 5–6; (25): 6–7.

MUK, Jan (1935a): Neznámý český cestovatel po Orientu z napoleonské doby. *Širým světem* 12 (9): 500–522.

MUK, J[an] (1935b): Habeš a její dějiny v líčení českého misionáře z roku 1778. *Večerní národní listy* 25.7.1935: 4.

MUK, Jan (1936): Neznámý český cestovatel – misionář p. Kristian Schneider (1742–1824). *Sborník Československé společnosti zeměpisné* 42: 129–131.

MUK, Jan (1957): *Památník oslavy 150. výročí obnovení jindřichohradeckého gymnasia*. Jindřichův Hradec.

RONCAGLIA, Martiniano (1954): *Storia della Provincia di Terra Santa*, sv. I (*I Francescani in Oriente durante le croci-ate*). Cairo: Centro di Studi Orientali.

RYBA, Bohumil (1987): *Soupis rukopisů a starých tisků z fondu Státní vědecké knihovny v Českých Budějovicích*, sv. III: [zaniklé jihočeské kláštery]. České Budějovice: Státní vědecká knihovna.

RYBIČKA, Antonín (1870): s. v. Schneider Kristian, in: *Slovník naučný*, sv. VIII (S – Szyttler), s. 339. Praha: I. L. Kober.

SEIBT, Ferdinand, LEMBERG, Hans a Helmut SLAPNICKA (2000): *Biographisches Lexikon zur Geschichte der Böhmis-chen Länder*, sv. III (*N – Sch*). München: R. Oldenbourg Verlag.

SOMIGLI DI S. DETOLE, Teodosio (1928): *Etiopia Franciscana nei documenti dei secoli XVII e XVIII*, sv. I (1633–1681). Quaracchi: Collegio di S. Bonaventura.

TEKLEHAYMANOT, Ayele (1983): L'Apostolato francescano in Etiopia. *Studi Francescani* 80: 221–240.

TOLAN, John (2009): *Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*. Oxford – New York: Oxford University Press.

VAN DER VAT, Odulphus (1934): *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*. Werl in Westf.: Franziskus-Druckerei.

WURZBACH, Constant von (1876): s. v. Schneider, Christian (Franziskanermönch und Missionär), in: *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich, enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche 1750–1850 im Kaiserstaate und seinen Kronländern gelebt haben*, sv. XXXI, s. 13–14. Wien.

ZIMOLONG, Bertrand (1928): *P. Dominicus Germanus de Silesia O.F.M. Ein biographischer Versuch*. Breslau: Borg-meyer.

ZIMOLONG, Bertrand (1941): Schlesische Franziskaner des 17. und 18. Jahrhunderts im Hl. Lande, in: Freuden-reich, Ignatius Maria, ed., *Kirchengeschichtliche Studien P. Michael Bihl, O.F.M., als Ehrengabe dargeboten*, s. 250–285. Kolmar: Alsatia Verlag.



**Otakar A. Funda**

## ***Je teologie vědou?***

(Příspěvek k filosofii vědy – a k tématům: věda a víra, rozdíl mezi teologií a religionistikou)

*Záměrem tohoto pojednání není předložit vyčerpávající studii, která by souhrnně rekapitulovala různá řešení otázky teologie jako vědy v dějinách sebezpochopení teologie a sledovala též různé mody vztahu filosofie a teologie v dějinách filosofie i různé podoby sebevymezení vědy vůči teologii v dějinách přírodních věd. Zpracování takového tématu by vydalo na celou knihu. Omezím své pojednání na několik okrajových poznámek, nicméně zásadní povahy.*

*Klíčová slova: vztah teologie a filozofie, transcendence, teologie substanční, teologie pravověrná, teologie kritická*

*Key words: relationship between theology and philosophy, transcendence, substance's theology, orthodox theology, critical theology*

### **Podmíněnost osobním východiskem a přístupem**

Jsou témata, která můžeme pojmout s poměrně vysokou mírou vyzávorkování vlastního hlediska a přístupu, jsou témata, kde každá věta, kterou povíme, je veskrze prostoupena a podmíněna naším vlastním názorem, naším východiskem a přístupem<sup>1</sup>. Uvedené téma „je teologie vědou?“ patří k těm druhým.

1) Rudolf Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* In: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1961, s. 26–28. Gerhard Ebeling: *Das*

Ač je mým zvykem při zpracování určitého tématu pokusit se co možná nejvíce dát do závorky své vlastní předporozumění, pokusit se – se vším rizikem nezdaru – přivést k řeči, jak pojednané téma samo sobě rozumí, volím v případě tohoto tématu vědomě přístup značně osobní. Nezastírám, že celý můj příběh života a myšlenkového směřování byl proniknut přímo či nepřímo tímto tématem. Je tedy moje uchopení tohoto tématu zcela podmíněno mojí životní cestou. Je to téma v mém případě neřešené toliko akademicky, ale protřpěně vlastním příběhem. Považuji proto za oprávněné věnovat mu na závěr své studijní a badatelské cesty pozornost.

Když mi před 40 lety někdo řekl, že teologie není věda, cítil jsem se jako žák a zastánce německé protestantské teologie směru demytologizace a existenciální interpretace křesťanské víry velmi dotčen. Mými knižními učiteli tehdy byli R. Bultmann, G. Ebeling, H. Braun, ale v jistém ohledu též – přes všechny odlišnosti – i D. Bonhoeffer i P. Tillich, D. Sölle, jakož i američtí teologové smrti Boha, zejména G. Vahanien. Namítl jsem, že do-tyčný, který odmítá zařadit teologii mezi vědní disciplíny, vězí v zajetí tehdy v Čechách vládnoucí vulgární ateistické marxistické ideologie a propagandy, že má o teologii velmi neadekvátní představu a nic neví o novodobých dějinách a současných proudech kritické, zejména protestantské teologie, ani o významných proměnách v teologii katolické. V katolické teologii přivolávalo tehdy pozornost otevřené, progresivní myšlení, které nacházelo výraz ve II. vatikánském koncilu (K. Rahner, H. Küng, a tehdejší J. Ratzinger).

Pokud by zastáncem názoru, že teologie není věda či vědní disciplína nebyl vulgární ideolog, ale kultivovaný filosof, orientovaný na přístupu logického pozitivismu, oponoval bych mu tehdy s odvoláním na H. G. Gadamera, R. Bultmanna a G. Ebelinga, že k celku skutečnosti života a světa nepatří jen jevy a témata, které můžeme více méně bez osobního zaujetí verifikovat, nýbrž i jevy a témata – a právě ty se týkají těch nejhlubších dimenzí lidství – které je legitimní učinit předmětem kritické sebereflexe a vstoupit tak do hermeneutického dramatu rozumění, a proto tedy, že celá sféra takřečených Geisteswissenschaften, t. j. věd, které tematizují duchovní dimenze lidství a kultury – v anglosaském prostředí mluvíme o humanitních vědách – včetně teologie, má povahu vědy, i když odlišné povahy než vědy přírodní, a proto má své místo na universitě. Dnes bych to s takovou mladickou sebejistotou netvrdil.

V rozmezí let 1981–1983 jsem postupně přecházel z pozice teologické na pozici religionistickou a filosofickou a v rámci filosofie se odklonil od existenciální filosofie (K. Jaspers) a hermeneutiky (H. G. Gadamer) a přiklonil se k logickému pozitivismu

(R. Carnap, B. Russell), kritickému racionalismu (K. R. Popper, H. Albert) a k procesu-ální ontologii (N. Hartmann a A. N. Whitehead). Celý impozantní koncept demytologizace a existenciální interpretace křesťanské víry, který mě v mládí tolik fascinoval a tolik jsem se snažil jej domýšlet, aplikovat a aktualizovat v prostředí českého protestantismu – přes tvrdý odpor tehdejší „hradní teologie“ následovníků J. L. Hromádky, především českých „barthiánů“ – se mi dnes jeví jako sice pozoruhodný, leč tragický teologický sebeklam.

S odvoláním na nezpodobitelnost Boha v hebrejské tradici vykazala tato teologie nenáboženské, existenciální interpretace křesťanské víry Boha toliko do antropologické sféry existenciálních dimenzí – jakési křesťanské obdoby Heideggerových existenciál. Učinila tak paradoxním přesvědčením, že zkušenost transcendence, to, co se nás bytostně týká<sup>2</sup>, co nás onáročuje, si neříkáme sami, ale je nám do života řečeno, „že jsem přijat a že jsem vyzván“<sup>3</sup>, vstupuje do našeho života jako náš přesah. Místo, kde tuto dimenzi přesahu šifrovanou symbolem Bůh zakoušíme, je spolulidství. Bůh se děje ve spolulidství<sup>4</sup>. Šlo více méně o jakousi filosoficko-etickou variantu křesťanské víry, zbavenou náboženských supranaturálních schémat, zázraků a dogmatické nauky. Tato podoba interpretace křesťanské víry, legitimně opřená o nejhlubší intence některých biblických textů, byla koncipována předními protestantskými teology a nikdy nepřekročila zcela úzký okruh intelektuálů. Já v českém sekulárním a ateistickém kontextu až s jakousi zatvzrelou naivitou jsem tuto podobu křesťanské zvěsti nosil dvacet let na kazatelnu, do náboženské výuky dětí a konfirmandů, biblických hodin, pohřebních kázání i do osobních rozhovorů. Byl jsem bytostně přesvědčen, že se zde otevírá nový obzor víry pro sekulárního člověka, že stojíme na prahu tak veliké proměny křesťanství, jakou kdysi byla reformace.

Ze svého dnešního pohledu se domnívám se, že nedůslednost této teologické koncepce spočívá v nekonsekventní demytologizaci samotné kategorie transcendence a symbolu Bůh. Ve chvíli kdy jsem řekl, že Bůh je jeden z pozoruhodných lidských výtvorů lidského seberefektivního vědomí, přešel jsem na pozici ateistickou, do roviny ateistického vnímání světa, života a člověka. Z té píši i následující zamyšlení nad otázkou:

2) Paul Tillich, *Was der Glaube ist*, In: *Paul Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens*, Ullstein Bücher, Band 8, Frankfurt am M., Berlin 1963, s. 9–12.

3) Herbert Braun, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, In: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1962, s. 297–298.

Herbert Braun, *Jesus*, Kreuz Verlag, Stuttgart, Berlin 1969, s. 168–170.

4) Herbert Braun, *Jesus*, Kreuz Verlag, Stuttgart, Berlin 1969, s. 162.

„Je teologie vědou?“. Či řečeno ještě jinak: Veškeré námitky které formuloval Hans Albert v diskusi s Gerhardem Ebelingem a na adresu Hanse Künga a dalších teologů<sup>5</sup> jsou mi velmi blízké.

Samozřejmě, že jsou témata, otázky, dimenze lidského života, které nemůžeme zjistit prostřednictvím exaktního vědeckého výzkumu – formuluji vědeckost jako přiměřenost vůči tématu s tím, že z tématu samého musíme odečíst, jaká metoda zkoumání či dotazování je mu přiměřená<sup>6</sup>. Jsou témata, která neleží v rovině tvrzení, nýbrž v rovině osobního mínění a v tomto smyslu vyznání. A jen takto je můžeme uchopit a pojednat. Tato témata můžeme pojednat jen s vysokou mírou osobního zaujetí, vpsledu ne zcela vyargumentovaného. To se týká právě určitých lidských dimenzí, citů, vztahů, postojů, s nimiž jsme schopni udělat zkušenost analogiemi vlastního prožívání. Podle mého mínění se to však netýká údajně jsoucí entity Bůh, Kristus, nebo vzkříšení, nebo transcendence. Či řečeno jinak: Ovšem že „je transcendence“, ovšem že „je Bůh“, „ovšem že je Kristus“ – tak jako je všechno, co lidé svým sebereflektivním vědomím vytvořili. Do Popperova světa tří<sup>7</sup> patří nejen lidmi vytvářené vědecké teorie, jejichž platnost je většinou dočasná, ale právě tak i lidské naděje, tužby, vize, sny, básně a symfonie, ale dokonce i lidské, lidmi vytvořené fantasmagorie. I ty tu nakonec jsou, jsou skutečné, ne že by skutečně byly, nýbrž jsou skutečné právě jen jako lidské fiktivní výtvoř, které lidé tím, že je vytvořili, uvedli na scénu jsoucího.

Uvažování nad otázkou zda je teologie vědou je jistě podmíněno tím, zda uznáváme klasické dělení věd na vědy přírodní a vědy humanitní. V tomto diskursu většinou z pozice přírodních věd je vědeckost humanitních věd sporná, neboť prolnutí interpretace, jejíž správnost není verifikovatelná, se zkoumaným předmětem je – zejména ve filosofické koncepci fenomenologie a hermeneutiky – deklarovanou a obhajovanou ctností. Z tohoto důvodu přiznává přírodověda humanitním vědám, zejména pokud jsou postaveny na filosofickém konceptu H.G. Gadamera, M. Heideggera, J. Patočky v nejlepším případě charakter odborného myšlení.

Jinak bude vypadat řešení vztahu přírodních a humanitních věd z pozice logického pozitivismu, analytické filosofie a posléze současné, zejména americké postanalytické filosofie a jinak bude vypadat z pozice filosofického konceptu hermeneutiky či fe-

nomenologie. Toto je veliké a obsáhlé, samostatné téma. Pro nás je důležité si uvědomit, že teologie, která je nahlížena jako jedna z humanitních věd, bude zcela jinak v rámci humanitních věd akceptována právě z východisek hermeneutiky a fenomenologie, kde základní premisou je, že teprve sdílení a vnitřní souzvuk s pojednaným tématem umožňuje jeho skutečné chápání, přý ono právě rozumění, takže ti, co přistupují k tématu z vnější, s maximálním úsilím o odstup a objektivitu vlastně „nemají šanci“, a jinak se bude jevit pohled na teologii i v rámci humanitních věd v perspektivě tradice logického pozitivismu a logické analýzy jazyka. V tomto pohledu se totiž bude teologie odlišovat i od ostatních humanitních věd, a to právě tím, že humanitní vědy pojednávají o lidských výtvořech. Teologie, zejména ta kultivovaná, kritická, sice také studuje pohyb vyjádření a sebereflexe křesťanské víry jako lidské dění – t.j. jako dějiny náboženství, jako dějiny teologie – nicméně teologa činí teologem výpověď, že impuls ke vzniku náboženství, impuls ke vzniku víry neleží v člověku, v jeho citění a myšlení, v jeho psychice, nýbrž mimo člověka, v rovině nábožensky pojaté transcendence: Teolog povi: v božím zjevení, v božím oslovení člověka. Pokud tedy teologie reflektuje své vlastní dějiny jako lidské dění, není důvod ji nezařadit mezi humanitní disciplíny, jako tam např. řadíme literární historii, která studuje dějiny poesie. Protože však teologie nevypovídá jen o lidském procesu vývoje náboženských představ, rituů, mýtů a dogmat, nýbrž o samém údajném zdroji tohoto pohybu, o Bohu, mluví tedy o veličině zcela nedoložené. Tím se ovšem dostává za rámec vědeckosti, jak je chápána i humanitními vědami.

### Jaká teologie?

Každé pojednání o vztahu teologie a vědy, každé uvažování o otázce do jaké míry a zda vůbec je teologie vědou, je nutně určeno východiskem, určitým pojetím teologie, jakož i určitým pojetím vědy. Závisí tedy na tom, co si kdo pod teologií představuje a co kdo myslí vědou. Jsou totiž zcela odlišné typy teologie a existují i různá pojetí vědy.

Pracovně – za cenu určitého zjednodušení, nikoli však zkreslení – navrhuji rozdělit teologii na teologii substanční a teologii dějinnou. Mohli bychom též zvolit jiné dělítko, např. na teologii orthodoxní, ve smyslu pravověří a teologii kritickou.

### Teologie substanční a teologie dějinná

Teologie substanční – pohybujeme se v rámci evropské křesťanské tradice – se vyznačuje úsilím mluvit o Bohu v rámci ontologického diskursu – a to i tehdy, když povi, že Bůh je ta skutečnost nejkutečnější, totaliter aliter, veskrze jiný, přesahující veškerá ontologická schémata. Tento typ teologie pronikl do křesťanského myšlení v souvislosti s helenizací raného křesťanství a zejména pak s „pokřtěním“ Platona a Aristotela, a zejména Plotína<sup>8</sup>, zužit-

5) Hans Albert, *Theologische Holzwege*, Mohr- Siebeck, Tübingen, 1973

Hans Albert, *Das Elend der Theologie*, Hamburg 1979

Hans Albert, *Theologie und Weltauffassung, Kritische Vernunft und religiöser Glaube*, In: Hans Albert: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Mohr- Siebeck, Tübingen 1982, s. 95–185.

6) Otakar A. Funda, *Znavená Evropa umírá*, Karolinum, Praha 2000 und 2002, s. 109–111.

7) Karl R. Popper, *Drei Welten*, In: Karl R. Popper, *Die Zukunft ist offen*, Piper, München 1994.

8) Eric R. Dodds: *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Rezek, Praha 1997, s. 100–109. a s. 112–117.

koval jejich filosofický odkaz a výzbroj pro pozdější směřování křesťanského myšlení. Teologie se tak vydala po cestách spekulativní ontologie, po cestách racionálně spekulativních důkazů boží existence.

Původní hebrejská tradice zakládá dějinné myšlení, kdy *ehje ašer ehje* (jsem, který jsem)<sup>9</sup> neznamená ontologickou výpověď, dogma o Bohu samu v sobě bytujícím, nýbrž kérygma o Bohu, který se stává událostí, událostí oslovení, (jsem, který se stávám). Člověk hebrejské tradice nevede úvahy o boží bytnosti, nýbrž vyznává, vypráví o tom, který se děje, který se stává událostí, kterého člověk ve svém životě zakouší jako přesahující výzvu a oslovení. Mluvit o Bohu dějinně, znamená mluvit o existenciální zkušenosti transcendence, která se člověku v životě přihodí, když se mu to nehodí.

Lze povědět, že myšlení Boha jako substance v sobě samé bytující, je příznačné pro hlavní proud katolické teologie. Dovolím si poznamenat, že všechny ty takzvané důkazy boží existence jsou nic nedokazující konstrukty. Jsou to určité myšlenkové pochody, které za předpokladu, že jsme ochotni přijmout řečovou hru na první příčinu a poslední cíl – tedy ono základní aristotelské schéma *aitia a telos*, které po staletí Evropě uhranulo – mohou nabídnout určité upozornění, že právě za předpokladu nutnosti první příčiny a posledního cíle, je myšlenka Boha rozumná. Celý tento konstrukt se však zhroutí jak domeček z karet, jestliže řekneme, že schéma první příčina a poslední cíl je bezpředmětné.

Rád užívám příkladu: tato hra na boží existenci funguje do té doby, dokud jsou děti ochotny považovat hru na cvrkání kuliček do důlku za jediné správnou a vysoce zajímavou. Až se jednoho dne objeví Pepíček a přijde s nápadem, že je mnohem zajímavější hrát si na házení kuliček za hlavu místo na cvrkání do důlku, rozplynou se všechny důmyslné spekulativní důkazy boží existence jak pára nad hrncem. V tomto případě je tedy teologie určitou řečovou hrou, určitým myšlenkovým schématem a postupem, vykazujícím se určitými formálně logickými kroky, určitými myšlenkovými pochody. V nejlepším případě zde máme co činit s určitým odborným myšlením, nikoli s vědou – a to ještě za velmi vágního předpokladu, že určitým formálním myšlenkovým pochodem, které abstrahují od jakékoli verifikace i od sebekritické reflexe, jsme ochotni přiznat charakter odbornosti. Řekněme, že v určité době takovéto myšlenkové postupy, umocněné autoritou Tomáše Akvinského, byly v evropském myšlení považovány za projev odbornosti.

Jestliže teologie substančního typu myšlení je především příznačná pro tradici katolickou, s nástupem protestantismu lze mluvit o rehabilitaci teologie dějinné. Už Lutherovo „*was Christus treibet*“ (co prosazuje Krista) – jako norma normující samotnou normu Písma – a pak Melancthonovo „*Hoc est Christus cognoscere- beneficia eius cognoscere*“ (To jest Krista poznati, poznati jeho dobrodiní), znamená rehabilitaci dějinného

myšlení v teologii. Pro dějinnou teologii jsou klíčové dějiny. Bůh není Bůh nehybných, mimočasových podstat, ale Bůh dějin, který se děje v dějinách. Bůh děje se ve svém Slovu, stává se událostí v aktu oslovení. Proto Bible nepřináší žádnou dogmatiku o Bohu, ale vypráví, co se stalo s lidským životem, když se člověk setkal s Bohem jako s jej přesahující otázkou a výzvou. Tento typ dějinné teologie našel záhy cestu k historicko kritické metodě. Dokonce se výrazně podílel na jejím utváření.

### Teologie pravověrná a teologie kritická

Když říkám teologie pravověrná, ortodoxní, nemám na mysli označení východního komplexu pravoslavlí, i když se na pravoslavnou teologii následující termín orthodoxní vztahuje, nýbrž teologii, která sebe samu považuje za pravověrnou, „*rechtgläubig*“, a to od raných podob takzvaného klasického pravověří až po současnou takzvaně pravověrnou teologii, zvláště pak její krajně radikálně konservativní fundamentalistickou podobu. Pro pravověrnou teologii je příznačné přijímání určitých výpovědí víry jako zjevených pravd, které nemohou být zpochybňovány.

Zcela jinak postupuje teologie kritická. Kriticky rozpoznává dějinnost a tedy dobovou podmíněnost výpovědí víry. Při analýze textů a rekonstrukci kontextů užívá historicko-kritické metody. V případě kritické teologie se ovšem setkáváme s různým stupněm užití kritického myšlení, s různým stupněm důslednosti použití historicko kritické metody, tedy s různými variantami kritické teologie. Např. od kritické teologie mladší tübingské školy, přes další slavné peripetie německé protestantské liberální teologie, až k teologii školy dějin formy a přes projekty demytologizace a existenciální interpretace křesťanské víry až k neteistické teologii či k teologii smrti Boha. Takže, přísně vzato, bychom měli vlastně mluvit o teologiích v plurálu, protože v dějinách křesťanství fakticky neexistuje žádná jedna teologie, nýbrž křesťanství, které je od počátku pluralitním jevem, se vyznačuje pluralitou např. různých christologií, či různých ecclesiologií. Celé dějiny pohybu myšlení křesťanské víry, jejího vyznávání, hlásání a její sebereflexe jsou dějinami plurality teologií. Každé vyznání či sdělení víry má povahu teologické výpovědi, od velmi primitivní až po vysoce intelektuálně kultivovanou a sebereflekující. Každá výpověď křesťanské víry vždy byla a je její interpretací. Teologie tedy je řečí víry. Odborná teologie pak tuto řeč podrobuje seberefektivní kritice. Kritický teolog se ptá: Co že jsem řekl, když jsem řekl? V jakých myšlenkových souřadnicích, v jakém řádu řeči, tedy v jakém filosofickém kontextu se pohybuje moje sdělení? Protože myšlenková reflexe výpovědi je počín filosofický, je sňatek mezi teologií a filosofií od první výpovědi víry nerozlučitelný.

Teologie kritická vznikala vždy v kontextu teologie dějinné, zatímco teologie substanční korespondovala a koresponduje mnohem více s teologií pravověrnou.

### Vědecká objektivita a princip neurčitosti

Viděno v perspektivě odvíjející se od klasického empirizmu a pozitivismu lze za vědu považovat takové zkoumání skutečnosti, které je založeno na experimentu a na verifikaci

9) Milan Balabán, *Hebrejské člověkosloví, Herrmann-synové, Praha 1996 s. 27.*

*Boží dějinnost, událostnost vyjadřuje samotné jméno Boha Izraele Jahve, od kořene hjh – stávat se – viz. O. A. Funda Maranata – Erchómenos, Religio, ročník 6/ 1998, č. 1, přetištěno v knize Ježíš a mýtus o Kristu, Karoninum, Praha 2007 s. 267–294.*

určitých jevů a jejich vzájemných vztahů. Přínosná Popperova these, že nové vědecké objevy přináší falsifikace dosavadních teorií, neznamená vyloučení verifikace, neboť nový poznatek, který falsifikuje dosavadní teorii, musí být nejprve verifikován. I když se Popper vydává za filosofa, který popravil pozitivismus,<sup>10</sup> nedomnívám se, že by kritický racionalismus byl negací základních důrazů pozitivismu na verifikaci faktů a na co nejvyšší možnou míru nepředpojatosti zkoumání.

V tomto pojetí vědy, jako experimenty ověřených poznatků, lze termín věda vztáhnout především na přírodní vědy. Viděno z tohoto zorného úhlu teologie vědou není, protože vypovídá o entitách, které nelze prokázat jako skutečné (Bůh, Kristus, vzkříšení z mrtvých, Duch svatý, Trojice, život věčný).

V případě takto pojaté vědy je ovšem třeba se též ptát, nakolik je i filosofie vědou a nakolik je historie vědou. Filosofie často pracuje s pojmy, které z hlediska verifikace nelze doložit. Platí to především o určitých směrech filosofie. Proto R. Carnap označil metafysiku za pseudoprobém a filosofické konstrukty jako „bytující bytí“, „nicující nicota“ za prázdná slova, nahraditelná například „babig“ či „bebig“<sup>11</sup>. Logický pozitivismus ve snaze o zvědečtění filosofie ponechal filosofii toliko úkol logické analýzy jazyka. Podobně historie, zejména pokud se pokouší o narativní konstrukty minulosti, je značně poplatná interpretujícímu subjektu.

V současné době jsme však svědky toho, že nejnovější postanalytická filosofie relativizuje samu řeč vědy a tak se paradoxně potkává se závěry, k nimž ze zcela jiného východiska dochází filosofie založená na hermeneutice a fenomenologii. Filosofie vědy pak akcentuje princip neurčitosti, odhalený zkoumáním mikročástic<sup>12</sup>. Dochází tak k paradoxní situaci, že filosofické přístupy, vycházející ze zcela protilehlých východisek, nakonec nahrávají postmodernímu relativismu: anything goes – všechno je možné<sup>13</sup>.

Osobně se domnívám, že tento způsob uvažování, který ústí do bezbřehého relativismu, založeném na subjektivismu, znamená krizi filosofie a činí z ní luxus dar-mošlapů. Zde je mi blízká these K. R. Poppera – přes řadu výhrad, které chovám zejména vůči Popperově politické filosofii a jeho nekritické glorifikaci USA – že, i když nám celistvé poznání pravdy stále uniká, „kdyby nebyla pravda jedna, nemohli bychom se mýlit

a naše omyly by byly stejně tak dobré jako správné poznatky“<sup>14</sup>. V té souvislosti říkám, že kdyby nebyla pravda jedna a jednoznačná, daná skutečností jako takovou, (i když nám často zůstává nepřístupná), pak by bylo možné, připustit jako plausibilní nejen tvrzení, že „existuje Pegas“<sup>15</sup> – a to nikoli jen jako mytologická představa – ale též například, že vesmír řídí ufoní a přírodu trollů<sup>16</sup>. To, že se skutečnost v jiných rovinách, než je rovina našeho běžného prožívání světa, chová a jeví zcela nepředpokládaně a veskrze překvapivě jinak, neznamená, že jakákoli nepodložená fantasmagorie je plausibilní. I ono „jinak“ je výsledkem vědeckého zjištění a otevírá nové, dosud netušené obzory vědeckého zkoumání.

Osobně považuji za nepřekonaný základní důraz pozitivismu, že kritickým, racionálním myšlením lze rozlišit mezi skutečností a představou, mezi verifikovanou realitou a duchovní hodnotou, která je reálným výtvorem lidského vědomí, a mezi člověkem vytvořenou a ničím nijak nepodloženou fikcí.

Odmítám argument, který považuji za teologickou potouchlost a který se někdy uplatňuje, že jsou přece duchovní reality. Ano, jenže pozor! Jestliže někdo řekne, že smíření, které se odehrálo mezi dvěma lidmi je duchovní realita, pak jistě ano, protože ti dva lidé zde reálně jsou a v jejich vztahu došlo k reálné změně. Jestliže však někdo hlásá, že Bůh v Kristově kříži smířil sám se sebou svět, pak – dle mého mínění – nemluví o ničem reálném. Leč že náboženstvím okouzlený člověk fiktivní nadpřirozený svět, nijak nedoložený, ve svém náboženském zaujetí prohlašuje za skutečný.

### Historická teologie

Teologie je však převážně historickou disciplínou. Historická teologie se nezabývá Bohem, Kristem, věčným životem, kdo to je, co to je a zda to je, nýbrž dějinami náboženství a dějinami teologických výpovědí. Historická teologie je zcela protilehlá spekulativní teologii. Předmětem historické teologie jsou vlastně starší vrstvy teologie. Teologie jako historická disciplína nevěnuje pozornost jen určitým historickým faktům, nýbrž především pohybu teologického myšlení, který sám je dějinným fenoménem. Historická teologie studuje dějiny starého Izraele a různé vrstvy výpovědí transformací jeho víry, studuje vystoupení Ježíše z Nazareta a jeho poselství (pokud je nám vůbec dostupné), studuje dějiny raného křesťanství a velmi rozdílné raněkřesťanské podoby víry, studuje dějiny křesťanské církve se vši až nezměrnou

10) Karl R. Popper: *Věčné hledání, Vesmír -Prostor- Oikumené*, Praha 1995, s.84–85.

11) Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache*, Erkenntnis 2, Wien 1931, S. 219–241 český překlad in: *Filosofický časopis*, ročník 49/1991, č. 4

12) Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1989, s. 167–197.

13) David Shapere, *Method in the Philosophie of Science and Epistemology*, In: *The Process of Science*, s. 11–13.

14) Karl R. Popper: *Alles Leben ist Problemlösen*, Piper, München 1994, Kap. 5, (prvč tištěno in: *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Riedel-Wuketis, Berlin, Hamburg 1987

15) Willard van Orman Quine, *On What There Is*, *Review of Mataphysics* 2, 1948, s 21–38. In: *From a Logical Point of View*, New York, Harper and Row, 1953

16) Otakar A. Funda: *Realita, objektivita, racionalita* In: Otakar A. Funda, *Když se rákos chvěje nad hladinou, texty a fragmenty*, Karolinum, Praha 2009, s. 67–96.

mnohoznačností věroučných a zvěstných výpovědí víry. Při tomto studiu dějin křesťanského náboženství a dějin jeho výpovědí, postupuje kritická teologie historickou kritickou metodou, která má svůj základ v mladší tübingsenské škole<sup>17</sup>. To znamená, že určité jevy dějin i myšlenkové koncepty v dějinách vzniklé, vykládá z dějin, tedy jako fenomény lidského jednání a myšlení. Nevykládá je nějakými supranaturálními zásahy shůry.

Lze tedy otázku nakolik je teologie vědou, zúžit do otázky nakolik je historická teologie vědou, protože spekulativní teologie nebo teologie vycházející z nadpřirozeného zjevení sotva může aspirovat na atribut vědeckosti. Otázka pak zní, nakolik lze historickou, kritickou teologii uvést na společného jmenovatele s profánní historií jako vědou, či nakolik je např. traktování dějin filosofie vědeckým počinem. Historie je vědou, pokud vykládá jevy z jevů, dějiny z dějin, tedy z lidského jednání. Její badatelské postupy se odehrávají v racionálním referenčním rámci. Filosofie je odbornou vědní disciplínou, pokud vykládá lidské myšlení z procesů lidského myšlení. Podobně přírodní vědy jsou vědou, když vykládají přírodu z přírody, tedy jevy z jevů. Historická teologie je vědou, pokud konsekventně vykládá jevy křesťanských dějin i křesťanské myšlenkové koncepty v dějinách vzniklé, včetně výpovědí víry, jako projevy lidského jednání a myšlení.

Ovšem, historik nezjišťuje jen fakta a myšlenkové koncepce, ale jeho přístup k nim je podmíněn celou škálou jejich možných interpretací. I dějiny interpretací dějinných jevů jsou předmětem historiografie. Podobně církevní historik traktuje celý pohyb teologického myšlení v určité škále interpretací. Obdobě postupuje i filosof, když pojednává o dějinách filosofie.

Jeden moment je pro vědeckost historie i filosofie, zejména dějin filosofie a potažmo i historické teologie rozhodující. Historik zjišťuje fakta, shledává jejich souvislosti, zjišťuje vznik různých interpretací těchto fakt a těchto souvislostí. Do sféry jevů, které vykazují svou fakticitu, patří ovšem i různé lidské představy, tužby a naděje, až po zcela iracionální představy či dokonce fantasmagorie. K jejich vědeckému, tedy kritickému pojednání patří, že s nimi historik nakládá právě jako s lidskými představami, tužbami, nadějemi či fantasmagoriemi. Vědeckost určité disciplíny tedy zakládá skutečnost, že vykládá jevy z jevů, lidské jevy z lidského jednání a myšlení a nevypomáhá si dosazováním zásahů nějakého neverifikovaného supranaturálního, jinotvorného X.

### Je teologie vědou?

Dovolím si formulovat své stanovisko: Pokud teologie traktuje, traduje či tvoří a v zájmu náboženské aktualizace interpretuje určité věroučné výpovědi a činí tak v zájmu dal-

šího zvěstování a rozvíjení víry, vědou v přísném slova smyslu není. Tedy zejména takzvaná systematická teologie či dogmatika není vědeckou disciplínou. Protože však velká odborná díla systematických teologů, velké dogmatiky, nepřinášejí soupis toho, čemu a jak jest třeba věřit, nýbrž spíše vtahují čtenáře do procesu pohybu teologického myšlení a analyzují různé vrstvy teologických výpovědí minulých dob, podílejí se významně tímto historickým přínosem na historické teologii. Vědeckost si může nárokovat toliko historická teologie, t.j. teologie, která zkoumá jak různé náboženské představy jako tvory lidské mysli vznikaly, jak se navzájem ovlivňovaly, jak procházely různými transformacemi, popřípadě, jaké pojetí světa, života a sebe sama člověk těmito náboženskými představami, mýty, rity a dogmaty vyjadřoval. Zde však – přísně konsekventně domyšleno – již končí teologie a začíná religionistika a kulturně-filosofická antropologie.

Přísně vzato, teologie je vědou, pokud přestává být teologií a stává se vědou o náboženství, religionistikou, (Religionswissenschaft). Zejména pak srovnávací vědou o náboženstvích, t.j. že studuje náboženství, jejich vznik, jejich mýty, rity, nauky a dogmata jako lidské jevy jako fenomény lidských dějin a kultury. K této konsekvenci dohlédli mnozí žáci F.Ch. Baura a přešli z pozice teologie na pozici religionistickou, filosofickou<sup>18</sup>.

Výsledky mnohé špičkově odborné práce historické teologie poskytují stále cenné podklady pro práci religionistiky. Proto chová religionista k teologii, zejména k historické teologii a jejím výkonům, obdiv a úctu.

Religionistika se od teologie výrazně odlišuje tím, že chápe a studuje různá náboženství jako rovnocenné lidské jevy lidských dějin a kultury. Jednomu teologu, který mi zarputile tvrdil, že je jako teolog religionistou, jsem pověděl: Provádíte jako teolog na vysoké odborné úrovni religionistické zkoumání, ale religionistou ve smyslu východiska a přístupu k tématu nejste. Nebo snad čtete Homéra, Bibli a Ovidia jako rovnocenné dokumenty různých náboženských vrstev v lidských dějinách, jako dokumenty, jak lidé tvořili a modifikovali své představy o bozích, jak utvářeli mytologii a jakou různými mýty artikulovali antropologii?

Pokud teolog řekne, že systematická teologie nesmí vypovídat nic, co neobstojí ve světle historické kritiky<sup>19</sup>, pak ve světle historické kritiky neobstojí jako skutečné všechny ty základní, klíčové výpovědi křesťanské víry, které jsou teologickým konstruktem. Např. že existuje Bůh, že stvořil svět, že se inkaroval v Ježíši, že Bůh svého Syna, v němž byl inkarnován, nechal zemřít na kříži jako oběť smíření, aby sám sebe smířil se světem, a posléze že tohoto svého sebezjevence, v němž byl inkarnován, vzkřísil z mrtvých. Poučená, ne však důsledně, nýbrž toliko opatrnicky kritická teologie, tedy teologie

18) *ibid.*

19) *Tuto thesi formulovali v různých obměnách mnozí němečtí protestantští teologové, nedávno velmi jednoznačně Gerd Lüdemann. G. Lüdemann, Ketzer, Die andere Seite des frühen Christentums, Radius Verlag, Stuttgart 1995, s. 15–21.*

17) Ulrich Köpf, *Die theologischen Tübinger Schulen, In: Historisch kritische Geschichtsschreibung, Ferdinand Christian Baur und seine Schüler, Verlag Sigmaringen 1994*



koketující s kritičností – sice poví, že tyto výpovědi jsou určitými metaforami, které nelze chápat doslova. Právě zde – podle mého mínění – začíná ta veliká teologická sebelež. Jestliže tyto výpovědi jsou metafory, pak jsou to výpovědi „jako“, nemluví tedy o něčem co se skutečně stalo či co jest. A je třeba to otevřeně říci. Jedná se toliko o lidské představy, o výtvoř lidské mysli – i když může být velmi zajímavé a vědecky legitimní sledovat, jaké pochopení světa, života a sebe sama člověk vyjadřoval tím, že tyto představy vytvářel.

Pokud by teologie skutečně chtěla být důsledně historicko-kritickou, tedy vědeckou disciplínou, musela by provést dekonstrukci všech základních teologických konstrukcí, označit je za výtvoř lidské mysli a pokusit se o jejich konsekventně antropologickou interpretaci. Teologie, pokud by chtěla být v přísném slova smyslu vědou, by musela skončit svou sebedestrukci. Teologie jako věda je možná jen jako religionistika a kulturní antropologie. Tu však již není třeba setrvávat na pozici teologie, nýbrž je poctivé přejít k religionistice a kulturní antropologii.

### Nepříjemné otázky někdejšího teologa teologům

Byl to ušlechtilý poctivec v dějinách teologie F. Ch. Baur, zakladatel mladší tübingské školy, který se pokusil historicko-kritickou metodu důsledně uplatnit na biblický text. Přesně řečeno: F. Ch. Baur při studiu biblického textu tuto metodu profiloval. Podle jeho pojetí si nelze při výkladu dějinných skutečností vypomáhat zázračným zásahem<sup>20</sup>. Procesy dějin je třeba vzít na vědomí jako procesy dějinné a takto je chápat i analyzovat. F. Ch. Baur tento přístup vztáhl i na Ježíšův příběh a vznik křesťanské víry. Rozumět dějinám dějinně znamená všechny jevy dějin chápat a vykládat z dějinných, t. j. veskrze lidských souvislostí. Skutečnost sama vede k tomu, aby byla pojednávána dějinně. Buď je něco dějinami, nebo to není vůbec. Vše co jest, je dějinné<sup>21</sup>.

### Otázka 1

Podle mého mínění, vzít dějiny důsledně vážně jako dějiny, znamená vzít dějiny veskrze vážně jako lidské dějiny. To vede k ateistické konsekvenci. D. F. Strauss správně rozpoznal, před čím ještě F. Ch. Baur a později E. Troeltsch váhali. Jestliže jsou v dějinách všechny procesy dějinné, jak ospravedlníte řeč o božím jednání, o božích zásazích v dějinách?

Podle mého mínění, chce-li se historická teologie etablovat jako věda, musí vzít veskrze vážně dějinnost, tedy lidskost dějin. To důsledně domyšleno vede k ateistické konsekvenci, k lidskému přístupu ke skutečnosti, který neponechává místo pro výklad jevů nadpřirozeným zásahem.

20) Ulrich Köpf, *Ferdinand Christian Baur als Begründer einer konsequent historischen Theologie*, In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89, 1992, s. 440–461.

21) Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, Siebestern Taschenbuch Verlag 138, München, Hamburg 1969, s. 31 a s. 64.

### Otázka 2

Jestliže, jak mnozí oprávněně říkáte, nejste žádní fundamentalističtí, nýbrž kritičtí teologové, kteří vědí o dobové podmíněnosti lidských náboženských představ a výpovědí, a proto základní výpovědi křesťanské víry interpretujete jako metafory, nejsou pak všechny výpovědi víry lidským výtvořem, básní, metaforou, která vyjadřuje určité člověkově sebezachopení?

### Otázka 3

Nevytrháváte člověka z jeho přirozeného zakořenění v přírodě a zakotvení v dějinách a nezavádíte ho do antropocentrické iluze supranaturálně garantovaného smyslu? Nestavíte klamnou antropocentrickou otázku po smyslu – nebo dokonce po garanci tohoto smyslu – příliš vysoko? Nesnažíte se člověka ulovit pomocí triku: Bůh nebo nihilismus, smysl nebo absurdita, hřích nebo vykoupení? Život přece zná ještě jiné alternativy, než je tato.

### Otázka 4

Myslím, že si dovedu docela dobře představit Vaše protinámitky, např. že člověk není jen racionální bytost, že náboženství sehrává důležitou roli v lidských dějinách, že pozitivistické zúžení mívá hluboké dimenze člověka, atd. K těmto argumentům nejsem hluchý. Nicméně, dle mého mínění, náboženský, mirakulózní způsob, kterým též křesťanské náboženství vyjadřuje existenciály, ty hluboké dimenze lidského života, není ničím víc a ničím méně než lidským výtvořem. Bůh, Kristus, vzkršení, věčný život, tyto metafory jsou šifry lidského sebereflekujícího vědomí. Jak s nimi zacházíte? Proč tančíte na kazatelně umělé teologické tanečky? Asi ve smyslu: V skrytu své pracovny sice víte, případně ve fakultní přednášce povíte, „Tato výpověď víry je mýtus, či je to metafora,“, na kazatelně však zdůrazníte, že ale zároveň „to není mýtus či metafora, protože vypovídá o objektivní skutečnosti, o skutečnosti nejskutečnější jiného řádu“. Tak nějak to většinou říkáte. Proč neřeknete *clare et distincte* (jasně a zřetelně): Toto je mýtus, toto je legenda, toto je symbol, toto je metafora. Pak se nedivte, že lavice v kostelech jsou prořídlé – nebo že fundamentalisticko-charismatické kazatelé mají plné lavice. Lidé, kteří myslí kriticky, nemohou brát tyto teologické dvojznačnosti vážně. Nezní jim přesvědčivě ono teologické „a přece“: „sice metafora, a přece objektivní skutečnost jiného řádu“. Pro těch mnoho, kteří touží po fundamentalisticko-charismatické víře, jste také – i když zase z jiného důvodu – nevěrohodní. Pro sekulárního člověka jste polovičatě kritičtí, pro fundamentalistického charismatika jste až příliš kritičtí.

### Otázka 5

Proč nejednou utíkáte před výše naznačenými problémy a snažíte se církevní život sytit náhradními aktivitami: křesťanská obec jako příjemné společenské prostředí sourozivých lidských vztahů, sdružující se kolem zajímavých kulturních témat a aktivit,

nebo – spíše než celá křesťanská obec – toliko farář či farářka, popřípadě několik laiků kriticky angažovaní v sociálně-politické oblasti. Nechci tím říci, že by evangelium mělo být apolitické. Již Hebrejská bible v postavách proroků profiluje řeč o Bohu jako kritickou pozici vůči mocným, zpupným a bohatým. Tento kritický osten je příznačný i pro Ježíšovo vystoupení. Domnívám se však, že nelze teologii zaměnit za společenské či politické aktivity. Teologie, stejně tak jako církev, jsou zde především kvůli té své vlastní záležitosti, a tou je, že dnešnímu člověku dluží jasně a srozumitelně říci, co že vlastně mají na mysli, když mluví o Bohu, o Kristu, o vzkříšení a o věčném životě.

### Laudatio teologii

Nicméně, teď poněkud z jiného zorného úhlu: Domnívám se, že Vám rozumím, teologové, proč nevejdete na výše položené otázky. Museli byste totiž zavřít tu svou věc. A to by bylo v mnoha případech škoda. Nejsem nevšímavý k mnoha pozoruhodným výtvarům, které jste právě jako teologové vložili a vkládáte do dějin evropské kultury. Religionisté převážně nejsou schopni proniknout s takovou akribií do hloubek křesťanské tradice jako teologové, poněvadž teologové své tématické nerozumí jen zvnějšku, nýbrž i zevnitř. Teologové stojí v procesu permanentní kritické sebereflexe křesťanské víry. Proto si jejich výkon zaslouží vysoké úcty a vědecký charakter mnohé jejich činnosti je mimo pochybnost, zejména pokud vydávají kritické edice pramenů křesťanské tradice a tyto poučeně a přiměřeně interpretují. Díla teologů jsou pro religionistu poučným a zajímavým materiálem.

Mnozí z teologů, zejména v západní Evropě, kombinují studium teologie s pedagogikou, psychologií nebo germanistikou, aby se svou činností podíleli na širším okruhu věcí lidských než toliko v rámci církve. A mnozí se snaží i v rámci církve uprostranit před náboženstvím úkolům pedagogickým a politicko sociálním. Jsou k tomu obzvláště kvalifikováni právě studiem teologie jako vysoce poučným studiem jedné z předních a důležitých tradic evropské kultury.

Protože teologie je kolébkou evropské hermeneutiky, kvalifikuje studium teologie k mimořádné citlivosti v oblasti komunikace a rozumění, jakož i k metodicky pečlivé práci s textem, k citlivému zacházení s tradicemi či různými vrstvami tradic. V tomto smyslu je studium teologie dosud nepřekonanou kvalifikací k dalšímu studiu všech humanitních věd. Evropa vyrostla na výkladu Bible, proto teologická hermeneutika výkladu biblického textu je pro pochopení a utváření evropanství klíčová. Teologie nabízí dodnes zcela jedinečnou úroveň vzdělanosti. Proto je zájem o studium teologie na evropských univerzitách tak vysoký a to ve značné míře u studentů, kteří tímto studiem nesledují nabýt kvalifikace pro práci v církvi.

Nelze smíčet, že víra v transcendenci, v Boha, který je pro teologa tou skutečností nejskutečnější mimo možnosti představového či pojmového uchopení, otevírá teologii mimořádnou citlivost pro ty nehlubší dimenze lidství – že je něco svatého v životě lidském, že lidský život je víc, než co sami o sobě víme, než co známe, můžeme a dokážeme. V tomto vědomí je založena neobvyklá kvalita – ona duchovní dimenze – teologicky koncipované pedagogické i sociální práce.

Žádný div, že cykly mých přednášek na Karlově universitě, pedagogické fakultě, věnované vzniku křesťanství a antropologickým dimenzím různých tradic křesťanské víry, byly vyhledávány mnoha studenty. V rámci mého cyklu přednášek „Přínos německého protestantismu evropské vzdělanosti“ přednesl svou hostovní přednášku o mladší tübingské škole Prof. ThDr. Ulrich Köpf<sup>22</sup>. Odkazují zde k jeho výkladu o vzniku a utváření historicko kritické metody a historicko kritického myšlení právě na studiu biblického textu. Byla to především německá protestantská teologie, která v 19. a 20. století vytvořila intelektuálně impozantní dílo historicko kritickým studiem biblického textu. Na ně se dnes napojují i přední badatelé, teologové anglosasští.

Též vysoká úroveň české protestantské teologie má zde svůj původ. Odkazují zde k řadě slavných jmen českých protestantských teologů: G.A. Skalský, F. Žilka, F. Bednář, F. Hrejsa, A. Novotný, S. Daněk, J.L. Hromádka, R. Říčan, J.B. Jeschke, F.M. Dobiáš, J.B. Souček, A. Molnár, J.M. Lochman, J. Heller, J. Smolík, P. Pokorný, P. Filipi, M. Balabán, J.S. Trojan. Na ně v současné době na Evangelické teologické fakultě University Karlovy navazuje jimi vychovaná mladší a nejmladší generace odborníků v oboru biblistiky, dějin dogmatu, pohybu teologického myšlení, církevních dějin, etiky a religionistiky. Nový ekumenický překlad Bible, uskutečněný co do odbornosti v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století především protestantskými teology, jakož i současné účtyhodné svazky edice raněkřesťanské a židovské literatury, které vydává Centrum biblických studií Akademie věd ČR a University Karlovy jsou mimořádným výkonem teologie jako vědy, s kterým se mohou srovnávat jen některé z českých humanitních oborů.

Podobně nesporná je vědecká povaha a mimořádně vysoká intelektuální úroveň díla řady předních teologů katolických, u nás např. slovatných osobností neotomistické olomoucké školy, soustředěné kolem Ruchu filosofického, dále J. Kratochvíla, Vl. Kybala, J. Sedláka, J.A. Kajpra, B. Boušeho, O. Madra, J. Zvěřiny, K. Skalického, M. Lobkowicze, T. Špidlíka, Vl. Boublíka, S. Sousedíka, I. Štampacha, T. Halíka, C. Pospíšila, M. Ryškové a dalších.

Pozornosti si zaslouží některá jména teologů Husitské teologické fakulty, A. Spisar, Z. Trtík, M.. Kaňák, J. Mánek, M. Salajka, Z. Kučera, Z. Sázava, J.B. Lášek..

Sluší též zmínit alespoň několik jmen předních českých intelektuálů, kteří byli výrazně ovlivněni protestantskou teologií: T.G. Masaryk, E. Rádl, J.B. Kozák, B. Hrozný, F.M. Bartoš, O. Odložilík, J.B. Čapek, D. Čapková, S. Segert, Vl. Vlach, Z. Matějčík, E. Kohák, L. Hejdánek, J. Nechutová, R. Dostálová, P. Hájek, J. Oliverius, a další.

Mnohé přední české intelektuály, formované katolickou teologií a tradicí, si netroufám vypočítávat, abych se nedopustil nepatřičného opomenutí. Je to velmi dlouhá řada předních jmen české vědy, jak přírodních věd, tak filosofie, historie a dalších odvětví

22) do češtiny přeložil O.A. Funda, *Theologická revue*, ročník 74, Nr.1/ 2003. Přednáška Prof. Dr. U. Köpfa se konala 17. října 2001 na Pedagogické fakultě University Karlovy v Praze

kultury. Přínos katolicizmu české vědě a vzdělanosti čeká na své rozsáhlé zpracování. Ze současníků připomenu alespoň K. Máchu, J. Patočku, R. Palouše, J. Němce, P. Piťhu a J. Sokola. V. Hořejšího, J. Grygara, P. Vopěnku, J. Mareše, Vl. Smékala, Z. Heluse, J. Hrocha. Těm mnohým, které jsem nejmenoval, se omlouvám. Znalec katolické tradice v české vědě a kultuře jim snad jednou postaví odpovídající monument.

Povím slovy velkého knižního učitele svého mládí, protestantského teologa Rudolfa Bultmanna: *„Historik nemá pěstovat apologetiku ani mu nepřísluší dokazovat pravdu křesťanství. Tvrzení pravdy křesťanství je – stejně jako kteréhokoli jiného náboženství nebo světového názoru – věcí osobního rozhodnutí a historik nemůže za nikoho převzít za ně odpovědnost. Stejně tak historikovi nepřísluší – jak se někdy rádo říká – dodatečně hodnotit historické fenomény, které popisuje. Může však objasnit rozhodnutí jako takové. Neboť je jeho úkolem fenomény minulých dějin interpretovat jako možnosti pochopení lidské existence a tím je předkládat člověku k vědomí jako možnosti i současného porozumění lidské existenci.“*<sup>23</sup> Tak i já rozumím své práci religionisty s teologickou minulostí. Za to co jsem, vděčím ve vysoké míře německé protestantské teologii.

#### Zastávám thesi,

že teologii, pokud nepojednává o nadpřirozených veličinách, o Bohu, o Kristu, Duchu sv. či o věčném životě, nýbrž pokud historicko-kritickou metodou pojednává o dějinách těchto výpovědí víry, tedy o dějinách ritů, mýtů a dogmat, popřípadě užívá-li při tom komparativní metody, lze přiznat povahu humanitní vědní disciplíny. Avšak jen do chvíle, než sama začne tematizovat zdroj, impuls tohoto nábožensko-teologického pohybu, který teologie umisťuje za hranice přirozeného, racionálně pochopitelného světa lidských jevů. V okamžiku, kdy začne teologie mluvit o Bohu, či jiné božské mimosvětě osobě či entitě, vědou není a být nemůže, neboť vyslovuje nedoložené mínění, které nelze podrobit vědeckému zkoumání.

Osobně mám za to, že humanitní vědní disciplínou, která konsekventně věnuje pozornost náboženství jako lidskému jevu lidských dějin a kultury, jeho vzniku, jeho dějinám, jeho transformacím a podrobuje je filosofické reflexi, je religionistika, disciplína u nás dříve označovaná jako „věda o náboženství“, specifikovaně pak jako „srovnávací věda o náboženství“. Upřesnil bych: o náboženstvích. Než-li se však religionista odváží velmi ná-

ročné komparace jednotlivých náboženství – v níž je třeba se uvarovat všech ukvapených závěrů a povrchně konstatovaných obdob – musí se především s patřičnou znalostí a hloubkou věnovat studiu jednoho určitého náboženství. Protože věda má vždy co do činění s konkrétními jevy a veškeré abstrakce jsou velmi vágní a nejisté, nepojednávám o vztahu religionistiky a teologie obecně, nýbrž na případu jednoho konkrétního náboženství, v našem případě křesťanství.

Protože náboženství, vždy zcela určité náboženství, je vždy kolébkou určité kultury, je vnímavé – nikoli toliko povrchně deskriptivní – religionistické studium určitého náboženského útvaru nedílnou součástí studia určité kultury. Studium křesťanství, jeho vzniku, jeho zápasů, konfliktů, jeho poselství a selhání na cestě dějinami a jeho antropologických dimenzí je nedílnou součástí studia kořenů evropské kultury.

Filosofickým východiskem mého přístupu k religionistickému studiu křesťanství není fenomenologie, jak tomu bývá v případě mnoha religionistů, nýbrž tradice pozitivismu a kritického racionalismu. To samo o sobě může působit poněkud roztodivně a vyvolávat různé pochybnosti, umocněné navíc tím, že nestavím tradici pozitivismu a kritický racionalismus do protikladu. Osobně označuji svůj přístup, své filosofické východisko jako kvalitativní pozitivismus. Tím mám na mysli, že skutečně kvalitní pozitivní fotografie nepřináší jen strohou informaci, kde je hora, kde je strom, kde teče potok, nýbrž pozitivně předává, sděluje něco z jedinečnosti toho okamžiku, sděluje něco z „duše“ té krajiny či portrétu. Zde se můj kvalitativní pozitivismus setkává s hermeneutikou, ovšem s tím rozdílem, že mnohem více kladu důraz na metodologickou distanci, na úsilí o nepředpojatost, na zaujetí pro nezaujatost, a i když vím, že nám není dána možnost absolutní objektivity – ostatně mezi absolutní a absurdní je jen krůček – nevzdávám úsilí o co nejvyšší možnou míru přibližování se objektivitě.

Jsem zdrženlivý ke všem obecným úvodům do religionistiky, nýbrž mám za to, že skutečně plasticky lze vykládat úvod do religionistiky jen na výkladu zcela určitého, konkrétního náboženství. Lépe než vykládat úvod způsobem úvodu do úvodu, je – se skutečně vědeckou akribií – zasvěceně uvádět posluchače do jednoho historicky konkrétního náboženského útvaru. Dynamicky přivádět k řeči, jak jeho vyznavači sami sobě rozuměli a rozumějí, jak rozuměli či na cestě dějinami rozumějí svým mýtům, ritům, dogmatům a etickým konceptům, a jaké pochopení světa, života a člověka jimi artikuluji. Zároveň se snažím o filosoficky reflektované, kritické rozkrytí antropologických dimenzí mýtů, ritů, vyznání a etických konceptů určitého náboženství – v případě mého studijního zaměření – křesťanství. V kritické filosofické reflexi se snažím postihnout antropologické dimenze křesťanství,

23) Rudolf Bultmann, *Das Urchristentum*, Rowohlt 1962, s. 7–8 – můj překlad citované odstavce

kterých si namnoze vyznavač tohoto náboženství, zejména orthodoxní vyznavač, v této kriticky reflektované podobě většinou není vědom, nebo je takto, jako reflektované, uvědoměle neartikuluje.

Podobně jsem přesvědčen, že jako nejlepším úvodem do religionistiky je rozkrytí určitého náboženství v jeho dynamice, tak i nejlepším úvodem do filosofie nejsou deskriptivní informace, co znamená který pojem v určité vrstvě filosofické tradice, či co charakterizuje který filosofický směr, ale vskutku dynamické vtažení posluchačů do zcela konkrétního filosofického tázání a hledání, do konkrétních filosofických zápasů a odlišných přístupů na cestě dějinami filosofického myšlení či v určitém období dějin. Podobně nejlepším úvodem do studia historie je metodologicky reflektovat souběžný výklad, který nabízí strhující vhled do dynamiky určité dějinné chvíle. Ergo: nejlepším úvodem, je nevykládat úvod, ale konkrétní materiál a jakoby v druhém programu souběžně reflektovat, či alespoň glosovat metodologickou výstavbu přednášeného výkladu.

Obdobně jinými slovy: Nejlepší podobou pedagogiky je, když nevykládáme o pedagogice, nýbrž předžíváme určitý model života, určitý způsob myšlení, studia a jednání. Nejlepší podobou pedagogiky není – dle mého mínění – abstraktní výklad o technologii a strategii pedagogického postupu – prostěře říkám: „jak nacpat prejt do jitrnic“, s tím, že prejt jsou znalosti a střeva žáci. Ostatně odporné jsou již nově zaváděné a zároveň zavádějící pedagogické termíny technologie a strategie. Jeden patří do sféry průmyslové výroby a druhý do sféry militarismu. Nejlepší podobou pedagogiky je – dle mého mínění – výkladem konkrétního materiálu, konkrétního tématu, rozehrát koncert, který je zároveň dynamickou ukázkou pedagogického děje, v němž nejde jen o předávání znalostí, ale o formování lidské osobnosti poutavým vtažením posluchače do bytostného tázání. Tím bytostným tázáním nemusí být jen témata humanitních věd, ale právě tak témata věd přírodních, při nichž vzniká údiv: co že to jest, jak že to jest, že já sám jsem zanedbatelnou a přec nedílnou součástí biologické evoluce či jedné chemické reakce. Svým konceptem procesuální ontologie, skutečnosti jako komplexity a komplementarity komponent v korelacích, kontinuitách a kontextech<sup>24</sup> považuji protiklad humanitních a přírodních věd za antikvovaný.

Odkazuji na tomto místě čtenáře ke své knize Ježíš a mýtus o Kristu, s. 20–26, kde blíže pojednávám o jednoznačnosti události a víceznačnosti našeho porozumění a všímám si též rozdílů mezi teologem a religionistou.

24) Otakar A. Funda, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, Karolinum, Praha 2009, s. 111., též Otakar A. Funda, *Znavená Evropa umírá*, Karolinum Praha 2000 a 2002, s. 114.

### Jednoznačnost události a naše porozumění

(z mé knihy Ježíš a mýtus o Kristu s. 20–22)

Jedinečnost události a naše porozumění – to je nejen klíčová otázka historiků, ale též jablko sváru mezi filosofy.

Jsou jedni, kteří říkají, že není žádné nezaujaté poznání, a už vůbec ne v historii, protože ke každému tématu přistupujeme poznamenaní určitou interpretací, určitým zorným úhlem vidění, strukturou své vzdělanostní výbavy a především svým předporozuměním a názorovým zaměřením, které určuje otázky, které tématu klademe i výběr materiálu, který při vyhodnocení upřednostňujeme, atd. Tedy, že každá událost je nám dostupná jen spektrem naší interpretace a naše nové vypsání té které historické události je jen zase další její interpretací.

Jsme však i my druhí, kteří také přiznáváme zaujetí. Nejsme tak bláhoví, abychom si namlouvali, že jsme veskrze objektivní, ale oním přiznaným omezením našeho zorného úhlu pohledu se nechceme dát odradit od úsilí o co možná nejkomplexnější kombinaci různých zorných úhlů pohledu a především od úsilí o co možná nejvyšší stupeň objektivity. V tom spatřujeme vědeckost i historie jako vědy, která pracuje historicko-kritickou metodou, t. j. vyhodnocuje různé vrstvy pramenů, jejich někdy předchozí ústní tradice, či pozdější redakce, snaží se rozpoznat jejich charakter, jejich míru předpojatosti či nepředpojatosti, jejich místo v určitém sociokulturním kontextu, jejich záměr, kým jsou psány a komu adresovány atd. A to vše v zájmu proniknutí k co možná nejvíce objektivnímu postižení toho, co se stalo, a jak se to stalo.

Osobně chci povědět – a to ve vztáženosti právě k tématu historický Ježíš a vznik křesťanské víry, tolik již v pramenech zastřenému různými vrstvami interpretací a tendenčního tradování – že každá událost, která se v dějinách stala, stala se s určitou jednoznačností, i když nám tato jednoznačnost může zůstat navždy utajena. K této jednoznačnosti může náležet i neujasněnost či nejednoznačnost jednání, či motivů jednání hlavních aktérů této události. K jednoznačnosti události nenáleží tedy jen holá fakta, kde se ta událost stala, kdy, a kdo v ní hrál roli, nýbrž k té jednoznačnosti patří, že se ta událost stala jedinkrát neopakovaně, a každý, kdo v ní hrál nějakou roli, hrál zcela určitou roli, určité věci řekl, určité učinil. K té jednoznačnosti patří, že každý, kdo v té události určitým způsobem jednal, určitým způsobem sám sobě rozuměl a byl veden určitými motivy. A k jednoznačnosti určité události, která se stala, patří někdy i to, že třeba někteří z aktérů té události, v té věci a v té chvíli vůbec neměli jasno, byli sami v sobě zmateni a i jejich motivace byla plná zmatku. Nicméně, každá událost v dějinách, která se stala, stala se s určitou jednoznačností faktů i s určitou jednoznačností původních ujasněných či zmatených motivů a významů. Později byla přeznačena nejen různými interpretacemi faktů, ale především různými interpretacemi motivů a významů. To vše nás však neopravňuje k tomu, abychom vzdali ono nesnadné úsilí proklestit si cestu k té původní jednoznačnosti, i když

se nám to většinou zcela nepodaří. („Podstata věci ráda se skrývá“, pověděl podle Prokla Herakleitos). Při různých tématech a při různé povaze pramenů je míra, v níž se nám to podaří, různá. Aby se nám to co nejvíce podařilo, pak musíme vyzávorkovat nikoli onu generální thesi světa, nýbrž právě ono své předporozumění. (Musíme vyzávorkovat svou intencionalitu zaměřenou na fenomén jako aidetický invariant, abychom uprostranili svébytnosti skutečnosti mimo nás v celé její komplexitě a korelci komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu). Kdyby mělo být pravdou, že není možné nezaujaté poznání, že z pohledu z venčí nic podstatného nemůžeme pochopit, pak proč usilujeme o nezaujaté soudnictví či o nezaujatou žurnalistiku, či vyhroceně řečeno, muselo by platit, že dokud někdo sám není nadšeně zaujatým a přesvědčeným fašistou, nemůže z fašismu nic pochopit.

Zejména v případě náboženské tematiky nabývá tento spor na zvláštní ostrosti. Vyznavači určitého náboženství, když se jim nedaří druhé přesvědčit, ukončují rozhovor většinou větou: „Dokud nestojíte uvnitř, nemůžete nic pochopit.“ To je pravda jen do určité míry. Respektive, není to pravda úplná. A jestliže je něco pravda jen do určité míry, jestliže něco není úplná pravda, pak to není pravda, protože pravda bez úplnosti své pravdy není pravdou. Jistě, že náhodně kolemjdoucí zvědavce, který o určitém náboženství nic neví a setká se v pohledu zvenci s určitým jeho projevem, sotva může pochopit, oč jde. Domnívám se však, že vnímavý tazatel, který si uvědomuje problém této polaritě vidění z vnějšku a porozumění zevnitř, a který se dlouhou dobu s velkým úsilím vyzávorkovat všechnu svou předpojatost, určitým náboženstvím zabývá, je schopen je pochopit, t.j. aniž by je sám vyznával, je schopen porozumět, co v něm prožívají a takřkajíc co na něm mají ti, kteří se k němu hlásí, kteří je praktikují. Je toho schopen především proto, že ač určité náboženství vnitřně nesdílí, je člověkem. A v těch nejhlubších náboženských dimenzích jde o obecně lidské dimenze. O dimenzi smrti, naděje, smyslu života, lásky, oběti a pod. Domnívám se, že i ten, který nesdílí odpovědi, které to či ono náboženství na tyto otázky dává, či nároky, které na své vyznavače klade, je schopen analogií svého bytostného lidského prožívání těch nejhlubších lidských dimenzí, o které v náboženství jde, pochopit, v čem spočívá síla odpovědí, které náboženství na tyto bytostné lidské otázky dává. Je při vysoké míře ztišení naslouchající úcty vůči tématu, které studuje, schopen pochopit, oč v něm jde, i když odpověď, kterou to či ono náboženství nabízí, jako řešení pro svůj vlastní život nepřijímá a jeho nárokům se nepodřizuje. V tom tkví, jak jsem přesvědčen, zásadní.

### Rozdíl mezi teologem a religionistou

(z mé knihy Ježíš a mýtus o Kristu s. 22–26)

Myslím teologa, který není teologem jen svým vzděláním, (jako je tomu v mém případě), nýbrž který je teologem i svou názorovou pozicí, t.j. který je teologem, který sdílí – v případě křesťanství, které zde pojednáváme – křesťanskou víru. Křesťanský teolog, pokud chce zůstat svou názorovou pozicí skutečně teologem, sám sobě

rozumí, že své teologické, byť jakkoli kritické dílo, podniká jako kritickou sebereflexi křesťanské víry ve službě jejího zvěstování. Křesťanský teolog může brilantně ovládat religionistické metody, které ostatně byly vytvořeny především v dílnách německých protestantských liberálních teologů v 19. a 20. století, z nichž někteří de facto opustili pozici křesťanské teologie a stali se na hlediscích křesťanské víry a věrouky nezávislými badateli. Křesťanský teolog může provádět kritický rozbor textových vrstev, analýzu ritů, sociologický rozbor určitého náboženského hnutí. Přec však v tom nejvlastnějším smyslu religionistou není, pokud chce skutečně zůstat ještě teologem, rozumí se věřícím teologem. Když křesťanský teolog studuje křesťanství, činí tak jako ten, který stojí ve službě křesťanského zvěstování. Pokud studuje jiná náboženství, pak při vši otevřenosti k interreligioznímu dialogu, chce-li zůstat křesťanským teologem, nemůže smlčet svou víru a musí upřednostnit své vyznání.

Když mi některý teolog tvrdí, že nemám pravdu, že je přece i jako věřící křesťanský teolog zároveň religionistou, pak mu kladu rozhodující otázku, zda čte Janovo evangelium na stejné úrovni jako Plutarcha, totiž jako dva rovnocenné náboženské dokumenty, jako dokumenty lidské náboženské tvorby, jako rovnocenná díla v dějinách náboženské literatury. Jestliže chce, jak věci rozumím, zůstat ještě křesťanským teologem, musí říci, že nikoli. Že Janovo evangelium nejen pro svou etickou kvalitu, nýbrž pro charakter textu, který zvěstuje Krista, je mu nesouměřitelně nadřazeno nad Plutarcha a jeho výklady o náboženských směrech a proudech nekřesťanského helénismu. V tom případě je teologem a nikoli religionistou. V případě, že by odpověděl, že čte oba spisy jako rovnocenné, byť obsahově odlišné dokumenty náboženské tvorby různých náboženských útvarů z doby pozdního helénismu, pak nevím, zda by jej jeho teologičtí kolegové, nemluvě o jeho církvi, ještě považovali za teologa.

Máme zde ovšem co činit s mnohem závažnější otázkou. Totiž s otázkou, zda může být teologické bádání vskutku svobodné – a s otázkou, zda je teologie vědou, respektive do jaké míry je teologie vědou.

Domnívám se, že teologické bádání nemůže být vskutku svobodným bádáním. A to z jednoho důvodu: Svobodným bádáním rozumím takové bádání, které přistupuje k určitému problému, záhadě, k určité otázce bez omezení jakýmkoli předběžným očekáváním, k jakému ze výsledku by mělo dojít, pokud nechce vypadnout z určitého ideového konceptu. To, podle mého mínění nelze říci o teologickém bádání, pokud chce zůstat teologií, reflexí křesťanské víry, ve službě víry, potažmo církve. Ač v různé míře bude teologické bádání uplatňovat metodu historicko-kritického vyhodnocení pramenů, jsou určité hranice, které kdyby překročilo, nebo které když překročí, přestává být teologií, t.j. řečí o Bohu, t.j. řečí pro kterou Bůh je předpokladem. Následně vyvolá nejen pocho-pitelný odpor církve, ale i teologů. Najdeme v dějinách teologie nemálo takových případů vybočení za určitou mez, mez ne většinou přesně vymezenou, spíše mez určitého tichého teologického konsensu ještě tolerované teologické kritičnosti. Takovou mezí, takovým teologickým předběžným očekáváním, předpokládanou nepřekročitelnou hranicí teologického bádání je např. mínění, že Bůh je, či přesvědčení, že Ježíš byl Bohem zmocně-



ným nositelem boží věci, či přesvědčení, že víra v Krista nebyla sebeklamným výtvozem křížem frustrovaných vizionářů, že nebyla subjektivní vizí Ježíšových přívrženců, nýbrž že v nich byla vzbuzena Bohem, respektive vzkříšeným Kristem. Bádání, které má předem dán určitý ideový rámec, který nemá překročit – byť byl tento rámec opřen jen o přesvědčení, či o mínění, či naopak jen o tradici, není vskutku svobodným bádáním. Věda je tehdy vědou, když ten, kdo ji provozuje, může být samotným studiem svého předmětu doveden ke zcela jinému výsledku, než byl předpoklad, se kterým k tématu přistupoval. O vědě lze mluvit tam, kde řeč studovaného tématu vítězí nad řečí výchozích předpokladů.

To znamená, že teologie je vědou, pokud jde o vysoce poučené uplatnění určitých vědeckých metod, jak jsme toho v kritické teologii svědky. Navíc jde o metody, které se rodily a profilely mnohdy právě v dílnách teologů. Protože však v teologii určité mínění či přesvědčení vymezuje referenční rámec kladení otázek, je třeba říci, že v tomto smyslu vědeckosti jako principiální otevřenosti pro zcela nová řešení, pro veskrze převratné objevy a převratná zjištění, teologie vědou není. Pochopitelně ve stejném smyslu lze do jisté míry i o filosofii, zejména náboženské filosofii, či na transcendenci orientované filosofii říci, že není vědou, nýbrž odborným myšlením. I ona postupuje určitými metodami, vykazuje úctyhodné intelektuální výkony, ale předznačení určitým přesvědčením či míněním je v mnohých filosofických koncepcích dominantní. (Dá se říci např. o Heideggerově filosofii, že je vědou? Myslím, že Heidegger sám ve své nechuti vůči vědě by takové označení považoval za urážku své filosofie.) Trochu jinak se to má s filosofii, která se neodpoutala od reálných věd a každou svou výpověď s nimi porovnává. Filosofoať již toho či onoho zaměření však od teologa každopádně odlišuje, že ač vychází též z určitých předpokladů a vytváří také určitý názorový koncept, nejednou více opřený o mínění než o zjištění, ač tenduje k uchopení světa jako celku a k vytvoření celistvého obrazu, že si ve svém tázání nikým a nikdy nenechá zakázat žádnou pochybnost. Naopak, zpochybnění všeho je východiskem jeho tázání.

Mnozí však možná namítnete, že nejen teolog, nejen filosof, ale že i přírodní vědec pracuje s určitým konceptem, s určitým obrazem světa, s určitými předpoklady a s určitým očekáváním. Je-li však skutečně vědcem – a to by o přírodních vědách mělo platit nesporně – pokud necháme stranou některé pokleslé pseudovědní šarlatánství – pak je přírodní vědec principiálně otevřen nechat si novým výsledkem svého experimentu rozbít všechny předchozí teorie, které považoval za platné, je ochoten nechat si rozbít všechny koncepty, které považoval za správné a je ochoten revidovat všechny své předchozí these a začít na hromádce trosek stavět vše zcela znovu a zcela jinak. Této revize teorií fakty by měl být schopen i badatel v oblasti humanitních věd, tedy i historik či religionista. A měl by toho být schopen i filosof, pokud chce, aby jeho myšlenky byly vnímány a přijímány jinak než toliko jako jeho soukromé básně, nepodléhající žádným pravidlům a odrážející toliko jeho mínění a pocity.

Byli ovšem a jsou teologové, kteří, vedeni vědeckým zaujetím, určitou předpokládanou nepřekročitelnou věroučnou názorovou mez překročili. Ocitli se tak nejen na okraji svých církví, ale i na okraji teologie. Nárokovali či nárokují pro sebe vskutku ni-

čím neomezenou svobodu kritického bádání a zároveň si nárokovali či nárokují, že chtějí být, či že jsou ještě teology. Osobně dost dobře nechápu, proč jim tolik záleží na probujování těchto zápasů své teologické identity s odlišně smýšlející teologií a církví – zápasů pochybné hodnoty a sporného významu – když je zde religionistika, svobodná věda o náboženství, která svobodné bádání nejen zcela umožňuje, ale přímo předpokládá. Navíc bádání bez zbytečného maření sil a energie v bezvýsledných konfliktech s církvemi a teologi, v zápasech, které stejně žádné pravdě na svět nepomohly, k ničemu nevedly a pro nikoho nebyly, nejsou a ani nemohou být žádným přínosem. (To je např. moje otázka na adresu Prof. ThDr. Gerda Lüdemanna, jehož případ v poslední době rozvlnil vody německé teologie i německých církví.)

Pro úplnost je třeba dopovědět: V době, kdy křesťanský světonázor platil v určité civilizaci jako universální a teologie byla referenčním rámcem všeho myšlení, bylo nezbytné a mělo význam proboujovat určité zápasy se stávající teologií a církví, vést zápasy o očistu církve a teologie od pozdějších „nálezků lidských“, to platí např. o reformaci české i světové. Teologické zápasy byly v těchto podmínkách zápasy všelidské. Přestává to však platit ve chvíli, kdy se kritické myšlení usilující o správné poznání a o poctivý humanismus bez berliček fikcí a iluzí emancipovalo z církve a teologie. Od osvětlení, kdy se věda emancipuje od teologie, není nutné vést zápas o kritickou vědu v rámci teologie, když je možná samostatně, mimo teologii.

Očekávám zde ovšem námitku, že i můj nekonfesní přístup, že i můj religionistický přístup, který studuje různá náboženství a mezi nimi v jedné řadě i křesťanství jako byť různorodé, přec, zejména pokud jde o vznik těchto náboženství, rovnocenné lidské jevy lidských dějin a kultury, že je zaujatý. Ovšem, že k různým náboženstvím a zejména k tomu, které je nejvíce předmětem mého studia, totiž ke křesťanství, přistupuji z filosofického zorného úhlu a samozřejmě že jsou i ve filosofii různé filosofie, jako jsou v teologii různé teologie.

Abych problém objasnil, představte si dvě kružnice, vnitřní a vnější. Na obvodu té vnitřní jsou zakresleny jako úseky různé náboženské soustavy. Na obvodu té vnější jsou zakresleny různé filosofické koncepce. Je velký rozdíl, zda stojím na jednom z bodů té vnitřní kružnice a pozoruji, studuji úseky téže vnitřní kružnice či i ten, na kterém stojím, ale tak, že udělám jen krůček dovnitř téže kružnice – či zda stojím na některém z bodů vnější kružnice a pozoruji, studuji celou vnitřní kružnici, respektive se zaměřuji na některé či některý z jejích úseků obzvlášť. Teolog, který se zabývá studiem i jiných náboženství než jen svého vlastního, stojí na jednom z bodů obvodu vnitřní kružnice a studuje úseky téže vnitřní kružnice, popřípadě na chvíli poodstoupí ze svého bodu dovnitř své kružnice, aby se podíval na úsek, v němž se nachází i bod, na kterém stojí, a aby se co nejrychleji na něj zase vrátil. Religionista stojí na některém z bodů té vnější kružnice, dívá se na celou vnitřní kružnici, i když některým jejím úsekům věnuje pozornost větší a jiným menší. To je však dáno jen jeho odborným zaměřením, protože není v lidských silách, aby jeden badatel zvládl kvalitní studium všech úseků vnitřní kružnice.



S tím pak souvisí, že důrazně odlišuji náboženskou filosofii od filosofie náboženství. Náboženská filosofie stojí ve službách toho kterého náboženství. Filosofickými kategoriemi a filosofickými myšlenkovými pochody se snaží obhájit filosofický přínos toho kterého náboženství i prezentovat jej v rovině filosofického diskursu. Filosofie náboženství narozdíl od náboženské filosofie si vůči náboženství uchovává filosofický odstup, činí náboženství jako lidský jev lidských dějin a kultury předmětem své filosofické reflexe, ptá se, co na tom člověk má, co jej k tomu vede, že je náboženský a jaké pochopení světa, života, člověka svými náboženskými mýty, rity a vyznavačskými postoji i deklaracemi artikuluje.

Po této vyznačené vsuvce z mé knihy Ježíš a mýtus o Kristu pokračuji v textu studie: Je teologie vědou?

### Náboženství – určitý druh poesie

Ze svého přísně racionálně kritického hlediska povím, že náboženství je posedlost mysli virem fikce, s někdy pozitivními, někdy s negativními důsledky, často s částečně pozitivními a s částečně negativními důsledky.

Nebyl bych však dostatečně kritický, kdybych zároveň nepověděl, že náboženství je určitá podoba poesie života. Psát básně je pro některé bytostná potřeba. Psát básně má své nesporné oprávnění, poesie život zbohacuje, povznáší a krásí. Že umění a náboženství má společný jmenovatel, a že svým způsobem patří k sobě, pověděla řada myslitelů, v neposlední řadě též L. Feuerbach, K. Marx i R. Carnap.

Zůstaňme jen v evropském kulturním kontextu, tedy u křesťanského náboženství:

*„Nebo tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozrozeného dal, aby každý, kdo věří v něho nezhynul, ale měl život věčný.“ J 3, 16*

*„Nebo nadějí spasení jsme. Naděje pak, která se vidí, není naděje. Nebo co kdo vidí, proč by se toho nadál?“ Ř 8, 24*

*„Žádný zajisté z nás není sám sobě živ, a žádný sám sobě neumírá. Nebo buď že jsme živi, Pánu živi jsme; buď že umíráme, Pánu umíráme. A tak buď že jsme živi, buď že umíráme, Páně jsme.“ Ř. 14, 7–8.*

*„Potom viděl jsem nebe nové a zemi novou. Nebo první nebe a první země byla pominula, a moře již nebylo ...*

*A setře Bůh všelikou slzu z očí jejich, a smrti již více nebude, ani nářku, ani křiku ani bolesti nebude více, nebo první věci pominuly.“ Zj. 21, 1 a 4.*

Což to není krásná poesie, kterou člověk vyjádřil určité své pochopení, určité své prožívání světa a svého místa v něm? Ten, kdo tuto poesii psal, byl nejednou přesvědčen, že to, co z jeho

nitra vytrysklo jako báseň, je něco, co jej samého podmanilo, co bylo silnější než jeho vlastní já, že na to nepřišel sám. Básník povi, že mu báseň našeptala Múza, náboženský poeta povi, že ho inspiroval Bůh. Pokud náboženský básník i toto své mínění, že mu to sdělil Bůh, chápe jako báseň, zůstává jeho mínění jeho osobním, vnitřním míněním a jako takové je součástí jeho poesie. Asi jako když Jeníček bude říkat, že Mařenka je nejkrásnější z žen. S poesii, pokud si nenárokuje být obecně platným tvrzením či ideologií, přece nepolemizujeme.

Dobrá poesie, pokud zůstává poesii, může mít na lidský život pozitivní vliv. Může jej stimulovat k řadě pozitivních postojů úcty a pokory vůči skutečnosti, dělné lásky ve prospěch druhých i k postojům pozitivní nadějnosti.

Problém však nastává v okamžiku, když poesie nechce být tím čím je, totiž poesii, v tom výsostném a důstojném smyslu toho slova. Když poesie zradí sebe samu a začne aspirovat na to, že je věděním, že je světovým názorem, že je uceleným a dokonce prý jediné správným výkladem světa, života a člověka. Problém nastává, když mínění chce být prezentováno jako tvrzení. Tu začíná tragedie všech náboženství, křesťanského obzvláště výrazně.

Domnívám se, že nejvíce se blížili pochopení náboženství jako poesie staří Řekové a po nich Římané. Zejména když mluvili o druhé generaci olympských bohů. Bohové byli jakýmsi průvodcem jejich života, jakousi poetickou přízdobou, ale fakticky s jejich zásahy do života příliš nepočítali. Jejich bohové reprezentovali určité duchovní hodnoty či životní postoje.

Tragika většiny náboženství je v tom, že nechtějí zůstat tím, čím jsou, totiž poesii. Že si nárokuje, že jsou platným tvrzením či správným poznáním. Jakmile však náboženství nechce zůstat poesii a aspiruje na něco, čím není a být nemůže, zadává podnět k oprávněné kritice. Vůči ní se pak často zabarikádovává ideologickým fundamentalismem, ideovou indoktrinací, názorovou bojovností či netolerancí.

Církve si samy berou možnost širšího působení ve společnosti právě tím, že své výpovědi, jako např. že Bůh stvořil svět, že Ježíš byl Bohem seslaný vykupitel, že vstal z mrtvých, že lidský život nekončí smrtí a pod., nedokáží prezentovat zcela jasně, zřetelně a přiznaně jako poesii, jako řeč mýtů, jako řeč symbolů a metafor, která vyjadřuje určitou antropologii, ač někteří kritičtí teologové – alespoň v skrytu svých pracoven – to vědí. Na druhé straně je zřejmé, že církve nemohou akceptovat, že náboženství je poesie, nemohou říci, že výpovědi: Ježíš je vtělený Bůh, jeho poprava jako smírcí oběť za hřích všeho lidstva, jeho vzkříšení a druhý příchod jsou mýty či metafory, které sdělují určité významy lidského sebepochopení, nikoli skutečnosti. Či ano, jsou to skutečnosti, pokud i konstrukty lidského sebepochopení, i výtvary lidských představ a lidské fantazie – ale právě jen takto – řadíme také k tomu, co je v tomto světě také skutečné. T.j. je to skutečné jen jako výtvar lidských představ, který nevypovídá o ničem reálném, leč odráží určité lidské sebepochopení.

Proč to církve nemohou přiznat? Nejen proto, že by pak musely samy sebe zrušit, ale především proto, že jsou samy přesvědčeny, že tyto klíčové výpovědi křesťanské víry nejsou mýty či metafory, nýbrž „skutečnosti nejskutečnější“, „skutečnosti jiného řádu“. To

je důvod, proč polemiku s náboženstvím považují nejen za nevhodnou a nevkusnou – oblast lidské intimity je třeba respektovat – ale též za bezpředmětnou. Vztah k náboženství si musí každý v sobě probojovat sám.

Již Dostojevského velký inkvizitor přiznal, že církev dala lidem místo příběhu člo- věka Ježíše – (dodejme: včetně jeho omylu o brzkém příchodu božího království) – zázrak, tajemství a autoritu. Tím vytvořila křesťanskou civilizaci, se vší její ambivalencí. V Dosto- jevského eseji nakonec Kristus kardinála inkvizitora políbí.

Většina náboženských lidí nedává náboženství to místo, které má v jejich životě umění či poesie, nýbrž chápou náboženství zcela jinak. Ne jako metafory, které jsou mí- něny „jako“, nýbrž jako výpovědi o těch skutečnostech prý nejskutečnějších. Říci, že ná- boženství je poesie, znamená přiznat, že náboženství, podobně jako umění, je lidský vý- tvor. To však ale nic neubírá na jeho významu a ceně.

Náboženská mytologie je nejstarší podobou poesie. Tuto poesii lze interpre- tovat různým způsobem. Uvedu dva. Za první: jako výpovědi určitého existenciálního prožívání světa a místa a poslání člověka v něm. Tento způsob interpretace náboženské mytologie – poesie, t.j. způsob existenciálně antropologické interpretace je mi osobně blízký. Nelze však ignorovat – za druhé – i interpretaci náboženské mytologie jako ar- chetypálního tušení lidského nevědomí, že skutečnost má ještě jiné dimenze, než které si uvědomujeme, a ve kterých se pohybujeme v našem běžném rozprostraněném světě, na který jsme svou neuronální výbavu adaptováni.

### Náboženství a evoluce

Odmítání evoluce je jedním z klíčových náboženských témat. Orthodoxně věřící funda- mentalisté velmi striktně odmítají evoluční teorii a staví vůči ní do ostrého protikladu kreacionismus. Myslivější křesťané a kritičtí teologové se vůči evoluční teorii nevymezují odmítavě, ale celý problém zamlžují svým míněním, že Bůh si použil evoluce. Poukazují přitom na postup při stvoření dle první verze biblického mýtu o stvoření v I. kapitole Genese, do jisté míry shodný s fázemi evoluce. Někteří nábožensky založení přírodovědci nahrazují kategorii Boha hypotézou inteligentního designu, aniž by si byli vědomi, že biblický Bůh, Bůh křesťanské víry a inteligentní designe jsou dvě zcela nesourodé kategorie. Křesťanskou, biblickou víru a k pantheismu tendující „inženýrskou víru“ (jak ji nazývám) nelze nekriticky směřovat.

Existují dobré důvody, pro které považují za adekvátní srovnat pohled na vznik náboženství s pohledem na evoluci.

Buď vykládáme vznik vesmíru, včetně planety Země ve sluneční soustavě na okraji galaxie Mléčná dráha a následně pak i vznik života a evoluci druhů na planetě Země z evolučního procesu, tedy jako proces utváření látky s jí vlastní, v ní zakódované

a následně explikované informace sebeutváření, a nebo vykládáme vznik vesmíru i přítomnost živých tvorů na planetě Země božím stvořitelským aktem. Tomu odpovídá: Buď vykládáme vznik určitého náboženství, v případě našeho příkladu konkrétně křesťanství, evoluci lidských náboženských představ, nebo jej vykládáme nadpřirozeně, božím zjevením, čili že je to Bůh sám, či Bohem vzkříšený Kristus, který působí vznik křesťanské víry. Čili: buď vykládáme jevy z jevů, tedy přirozeně, racionálně, nebo z nadpřirozeného zásahu, s nímž ovšem nemáme žádnou doloženou zkušenost a který nelze nijak empiricko-racionálně ověřit. Buď vykládáme vznik vesmíru z vesmírného procesu, vznik života z biologické evoluce a náboženství z lidské psychiky, a nebo toto vše vykládáme božím nadpřirozeným zásahem.

Věřící častotěsouvislosti namítají, že v obou případech se jedná o nedokazatelnou hypotézu a tedy o určitý druh víry. Právě tento způsob argumentace považují za teologickou potouchlost a radikálně jej odmítám. I když vývojová teorie, jakkoli v detailu dnes od Darwina modifikovaná – ale tyto modifikace nijak neumenšují jedinečnost a správnost Darwinovy these – je v jistém smyslu deduktivní hypotézou, pracující s kategorií analogie, je to dedukce založená na celé řadě empiricky verifikovaných faktů<sup>25</sup>.

Např.: Empiricky lze doložit, že stáří vesmíru a stáří života na planetě Země sahá do závratných miliard a milionů let, která reprezentují obrovský proces, nikoli trvale ne- měnný stav. Zánik i vznik kosmických těles a útvarů lze ve vesmíru stále pozorovat. Vývoj druhů našemu časově příliš krátkému pohledu není patrný. Lze však empiricky na základě fosilií doložit, že na Zemi byly kdysi formy života, které vymizely, a že v dávné době nejsou doloženy současné formy života. Srovnání struktur organismů a jejich proměn podporuje teorii vývojových stadií. Podobně i srovnávání různých náboženských projevů v lidských dě- jinách vykazuje určitý jejich postupný vývoj a srovnávání souběžných náboženských útvarů vykazuje jejich vzájemné ovlivňování. Koncepce evoluce a výklad božím zásahem jsou tedy veskrze nekompatibilní. A to jak v případě otázky vzniku vesmíru a života, tak v případě otázky vzniku určitého náboženství.

Falešná je též alternativa Bůh nebo náhoda. Je zcela zkratovitá a je to další zavádějící teologická obezlička a potouchlost. Evoluční teorie nestaví dilema: náhoda nebo Bůh, nýbrž poukazuje na zcela jinou alternativu postupného nepředstavitelně dlouhého procesu, odehrávajícího se v rámci složitých eliminací, pokus-chyba. Je to něco podobného, jako je falešná teologická alternativa pojetí lidského života: nihilis- mus nebo Bůh. Lidský život zná ještě zcela jiné alternativy než jen tuto. Alternativa není: Něco nebo nic, Jedno nebo nic, nýbrž existuje i jiná alternativa, např.: Skutečnost a její sebeutváření – jakož i naše zpětné poznávání tohoto procesu – jako komplexita komplementarity komponent v korelaci v kontinuitě a kontextu – či v korelacích. kon-

<sup>25</sup> Tomáš Hříbek, *Charles Darwin, filosof pro 21. století*; Vladimír Havlík, *Vědecký status darwinismu*, in: *Filosofický časopis, ročník 57/ 2009 č. 6. s. 811\_853*.

tinuitách a kontextech. Toto své ontické schéma šesti K považují vůči skutečnosti samé za adekvátnější, než předchozí schémata jako látka-duch, subjekt-objekt, rozum-cit-vůle, empirie-dedukce atd.

Buď se tedy otevře emiricko-racionálnímu myšlení a při všem vědomí jak mnoho toho nevíme a možná nikdy nebudeme vědět, jak mnohé může být ještě jinak, než je dostupné stavu našeho současného poznání, nebudeme popírat vědecký princip, tedy výklad jevů z jevů, a tedy i vznik vyšších forem života z nižších, a tak i v případě projevů lidské psychiky, v případě výtvorů lidské kultury uprostraníme myšlenku evoluce od primitivních nástrojů ke složitějším, od primitivních společenských vztahů k složitějším, od primitivních náboženských schémat ke složitějším, většinou v oblasti etiky sofistikovaným – a to včetně možných regresů – a nebo odmítneme empiricko-racionální a s ním kompatibilní evoluční vnímání vesmíru a života a budeme jak vznik vesmíru, tak vznik života, tak vznik náboženství vykládat božským či Božím nadpřirozeným zásahem. Podobně, že schéma od nižších stadií k vyšším, nemusí vždy nutně – zejména v oblasti kultury – znamenat od horších k lepším.

Vykládat vznik světa, vznik života, vznik náboženství božím nadpřirozeným zásahem nelze pokládat za vědecký způsob. Proto teologii, která toto takto činí, nelze považovat za vědu.

V případě křesťanské teologie k tomu přistupuje ještě jedna aprátnost. Právě věrný křesťanský teolog bude pro vznik křesťanské víry nárokovat, že vznikla zásahem toho jedině pravého Boha, zatímco v případě jiných náboženství připustí, že vznikla vývojem lidských náboženských představ. Kritický křesťanský teolog, který v případě vzniku vesmíru a vzniku života bude ochoten mluvit o tom, že Bůh si použil evoluce, bude v případě náboženství ochoten připustit též určitou variantu evoluce a bude mluvit o nižších předstupních lidského tušení transcendence v jiných náboženstvích, až po jeho krystalizaci do podoby prozření vůči pravému Bohu. Jenže právě toto – jak tomu nezdvořile říká – „tancování mezi vejci“, Bůh a evoluce zároveň, jak v případě kosmologie, biologie, tak v případě vzniku náboženství, považují z hlediska konsekvence kritického, tedy vědeckého myšlení za nepřipustné.

Teologie se většinou snaží zachraňovat svou vědeckost tvrzením, že první impuls ke vzniku křesťanské víry byl od Boha, ale různé podoby vyjádření této víry, ty že už jsou lidsky a dobově podmíněné, a lze je proto kriticky, historicky studovat. Teologie – ta takzvaně moderní, kritičtější – která se dopouští těchto dichotomií božského a lidského a distancuje se tak od masivní orthodoxně fundamentalistické teologie, dopouští se jisté polovičatosti, nedomyšlenosti, nekonsekvence, a tak vlastně klame sebe samu a zároveň i ty, k nimž se obrací. Zamlžuje jasný předěl mezi empiricko – racionálně kritickým přístupem evolucionistickým a s ním zcela neslučitelným, nevědeckým přístupem náboženským. V tom je v jistém smyslu horší než masivní teologie orthodoxně fundamentalistická, protože, přes svou rádoby kritičnost a rádoby vědeckost dává prostor velmi nepřesnému myšlení a nejasné mluvě. Není to pak ani ryba ani rak.

## Věda a víra

Mezi přírodními vědci i mezi odborníky v oblasti humanitních věd je nemálo ušlechtilých, upřímně věřících osobností, které usilují o určitou bilanci kritického myšlení a víry. Jejich osobní křesťanské zakotvení se nejednou odráží do citlivého a vstřícného vztahu k druhým i do postojů osobní čestnosti a skromnosti. Většinou svoji víru neprezentují v rovině světónázorového tvrzení, ale jako určitý osobní životní pohled a přístup. V oblasti vědeckého bádání jsou ve svém oboru vysoce kvalifikovaní a postupují přísně vědeckými metodami. Svět jejich víry je pro ně jakousi osobní, existenciální sférou, nikoli sférou vědeckého bádání. Jejich víra je nejednou podmíněna tradicí, ve které vyrostli, a kterou důvodně vnímají jako pozitivní, nebo jejich osobními zkušenostmi či emocionalitou. Do oblasti vlastního vědeckého výzkumu však toto své osobní založení nepromítají. Oddělují sféru vědeckých zjištění a sféru existenciálních dimenzí lidského života.

Tak např. historik, i když sám bude věřící, bude jednání knížete Václava, kněžny – abatyše Anežky, císaře Karla IV, či M. Jana Husa, či Jiřího z Poděbrad, či Budovce z Budova, či Karla staršího z Žerotína, či J. A. Komenského, či T. G. Masaryka vykládat ze zcela lidských vlivů a z jejich lidských rozhodnutí, nikoli z nějakého nadpřirozeného zjevení, kterého by se dostalo zmíněným historickým postavám, i když v zájmu historické pravdy nesmlčí, že tyto postavy českých dějin byly hluboce věřícími lidmi, a z jejich víry že pramenila všechna jejich rozhodnutí. To dokonce by měl stejně tak povědět i historik nevěřící, protože je to – nelekněte se – objektivně tak; je to právě to, co o těchto postavách českých dějin velmi bezpečně víme, že jejich křesťanská víra (v případě Masaryka ovšem bez soterologie) byla bázi všech jejich úvah a rozhodnutí. To platí i o Masarykovi, přes jeho důraz na pozitivismus a vědeckou odbornost.

Geologii bude věřící vědec vykládat z geologických vrstev, mikrobiologii z mikrobiologických procesů, astrofysikální jevy z učiněných astrofysikálních zjištění a na nich založených – i když asi jen podmíněně platných – teorií. S vědcem ateistického osobního přesvědčení – myslím nyní vědce, nikoli přítroblého ideologa vulgárního ateismu – se shodne v tom, že v rámci vědeckého bádání nás mohou čekat velká překvapení, že můžeme narazit na dosud nepředpokládaná zjištění. Ta však budou stále situována v rámci vědeckého diskursu, tedy v rámci zjištění a výkladu jevů z jevů.

Je důvod ctít přínos věřících vědců v různých oblastech vědy, a proto i na universitách, které jsou politicky i nábožensky neutrální půdou, je na poli vědy možná velmi harmonická spolupráce vědců různého osobního založení i různé politické afinity. Víra zde nepřekračuje určitý rámec intimity. Řešení napětí mezi vírou a vědou zůstává v intimní oblasti vědce, v oblasti osobního životního založení a soukromého mínění.

V tomto bodě přechází uvažování o vztahu víry a vědy z oblasti filosofie vědy do oblasti politické filosofie, která hledá nosnou bázi pro vymezení prostoru názorové svobody, ochrany osobního přesvědčení a pro formulaci ideové neutrality společenského prostoru.

Jinak však vypadá otázka vztahu víry a vědy, když víra překročí prostor osobní názorové intimity, opustí podobu osobního vyznání a začne mít podobu tvrzení, začne aspirovat na ucelený světonázorový koncept, který pro sebe nárokuje atribut vědeckosti. V tu chvíli je třeba říci, že vírou nelze suplovat vědecká zjištění, ani vědecké teorie, ani vědecké hypotézy, ani vědecké nevědění, neboť věda je právě v tom vědou, že při hledání odpovědí na problémy a záhady si nevypomáhá žádnými nedoloženými supranaturálními entitami. Proto věda jako metoda zkoumání je metodologicky ateistická. Ateismus zde nepředstavuje ideologické zaujetí, nýbrž toliko metodologickou čistotu vědy – tedy nepředpojatost – t.j. ochotu nevykládat mezery našeho vědění či naše nevědění, to co nevíme či neznáme, poukazy k nějakému nedoloženému, náboženskému X.

To, že skutečnost světa a života, makrokosmu vesmíru a mikrokosmu mikročástic má a signalizuje netušené dimenze, které unikají našemu omezenému vnímání, našemu dohlédnutí, leží tedy za naším zrakem a v tomto smyslu jsou za-zrakem, dokonce přesahují možnosti naší představivosti – tedy že skutečnost je ještě jinak než jak se jeví našemu vnímání – však neznamená, že toto „ještě jinak“ je nějakým nadpřirozenem, nýbrž jedná se o další pro nás možná zcela nepředstavitelné dimenze skutečnosti vesmíru či mikročástic nebo vlnění či zvukového, barevného či ještě jiného signálu, nám dosud neznámého spektra. Že skutečnost je ještě jinak, než jak se jeví našemu na adaptaci ve „středosvětě“<sup>26</sup> uzpůsobenému vnímání však neznamená, že cokoli je libovolně možné, „anything goes“, že kdokoli může přijít a bez argumentace a verifikace vydávat za vědu svůj libovolný, fiktivní nesmysl.

V evropský dějinách řešení vztahu víry a vědy můžeme – za cenu určitého zjednodušení, nikoli zkreslení – vysledovat následující modely řešení<sup>27</sup>.

### poznání v područí víry

O vědě zde ještě nemůžeme mluvit, neboť dominantní postavení náleží víře a dílčí poznatky např. z oblasti přírody jsou veskrze podrobeny Bibli, čtené ve fundamentalistickém chápání verbální inspirace a božího zjevení. To platí pro veškeré středověké teologické Summy, i když se pokoušely o určité třídění přírodních jevů. Tento způsob naprostého podřízení vědy víře se i dnes objevuje v některých fundamentalistických či evangelikálních nebo charismaricko-fundamentalistických konceptech. (Podle mého mínění, tento koncept se nachází zcela mimo rámec seriózní odborné debaty.)

### souběh víry a vědy

Nejsou to nevýznamní věřící přírodovědci, kteří se uchylují k tomuto řešení. Zejména když nejnovější přírodovědné objevy dokládají, že náš dosavadní obraz vesmíru, mikročástic, neurofysiologie, evoluční biologie a genetiky je velmi částečný, kusý, a že je třeba počítat s netušenými zvraty v našich dosavadních, provizorních teoriích. Někteří přírodovědci tak docházejí k závěru, že hypotéza Boha či inteligentního designu je vysoce pravděpodobná, K. Gödel se dokonce pokusil o matematický důkaz boží existence. (Podle mého mínění zcela nepřesvědčivý.)

### dva světy odlišných řádů řeči

Tento model řešení vztahu vědy a víry, který sledoval již F. Bacon, B. Pascal a po nich mnoho dalších, akcentuje, že víra není souměřitelná se sférou vědeckého poznání. V oblasti vědy je třeba postupovat důsledně vědeckými metodami, ale lidský život, říkají zastánci tohoto konceptu, má ještě jiné dimenze, dimenze vztahu, citu, naděje, existenciálního rozhodnutí – tedy dimenze, které se nepohybují v řádu řeči tvrzení, nýbrž v řádu řeči existenciálního rozhodnutí a vyznání. Proto je prý možné překlenout konflikt mezi vědou a vírou. (Podle mého mínění, to, že lidský život má existenciální dimenze rozhodnutí, vztahu, citu, naděje, ještě nelze zužítovat ve prospěch argumentace o existenci nějaké mimolidské, náboženské entity.)

### neslučitelný protiklad

Postupy a výsledky vědeckého bádání nelze sloučit s pohledem víry. Vědecká metoda, která vykládá jevy z jevů – i když je pravděpodobné, že ontická skutečnost je a funguje ještě netušeně jinak, než dosud víme – neznevažuje základní metodologii vědeckého zkoumání a neponechává žádný prostor pro nedoložené, nadpřirozené náboženské entity.

26) *Termín "středosvět" přejímám od Richarda Dawkinse z jeho knihy Boží blud, Academia, Praha 2009, s. 390-404, zejména s. 399.*

27) *O. A. Funda, Mezi vírou a racionalitou, Marek, Brno 1993, s. 308–313.*

Předložená studie je českou verzí autorova kratšího německého textu, který právě vyšel v jubilejním sborníku university v Tübingen, v nakladatelství Siebeck-Mohr, pod názvem: Religioese Erfahrung und wissenschaftliche Theologie.

**František Kalvas, Jan Váně<sup>1</sup>**

## ***Nastolování politické agendy: Strategie Římskokatolické církve v ČR<sup>2</sup>***

*In the following text, we describe an interaction between Catholic Church and catholic politicians in the policy agenda setting process in the Czech Republic. We introduce agenda-setting theoretical concepts and terms that we intend to apply to the case of the Catholic Church in the Czech Republic. We use the method of semi-structured interviews for our empirical analysis. We collected eight semi-structured interviews with informants from different strata of the Church structure, and catholic politicians. We describe the way the Church would like to co-operate with catholic politicians. The Czech Catholic Church intends to set policy agenda through inspiring laics active in the top of political hierarchy. We confront this strategy with catholic politicians. We conclude by rejection of strategy based on principle of inspiration. We also suggest revised strategy based on principle of personal effort.*

1) Tato studie vychází s podporou GAČR 403/09/P003 a s podporou rozvojového projektu Západočeské univerzity v Plzni POSTDOC-10.

2) Korespondenci zasílejte na adresy: František Kalvas, Západočeská univerzita v Plzni, katedra sociologie, Poděbradova 1, 306 14 Plzeň, e-mail: kalvas@kss.zcu.cz. Jan Váně, Západočeská univerzita v Plzni, katedra sociologie, Poděbradova 1, 306 14 Plzeň, e-mail: vanejan@kss.zcu.cz.

*Klíčová slova: Římsko-katolická církev, nastolování agendy, média, teorie politického cyklu, advokační koalice, veřejné mínění*

*Key words: The Roman Catholic Church, agenda setting, media, theory of political cycle, advocacy coalition, public opinion*

Proč jsme se rozhodli zkoumat roli Římskokatolické církve v ČR v procesu nastolování agendy? Máme pro to tři důvody. (1) Literatura, která se věnuje procesu nastolování agendy, popisuje role médií, veřejnosti, státní správy, místní samosprávy a politických subjektů (prezidenta, parlamentu, politických stran a kandidátů) (DEARING, James a Everett ROGERS, 1996). Dosud je však málo prozkoumaná role organizací, které se nepodílí na výkonu moci (např. JOACHIM, Jutta, 2007; TEPPER, Steven, 2004; MCCLAIN, Paula, 1990; FLICKINGER, Richard, 1983). (2) Přestože je role náboženských organizací v procesu nastolování agendy velmi slibnou novou oblastí výzkumu (MCCOMBS, Maxwell, 2004), je dosud málo prozkoumaná. Respektive existuje pouze velmi omezené množství literatury k tomuto tématu (MCCOMBS, Maxwell, 2004; ONCEL, Gulen a Ergen KARAGÖZ, 2010; DJUPE, Paul a Christopher GILBERT, 2002). (3) V České republice je role církvi v procesu nastolování agendy zcela neprozkoumaná.

Dosavadní kusé poznatky o roli církvi v procesu nastolování agendy pochází z anglosaského kulturního kontextu – jsou tedy do českého kontextu obtížně přenositelné. Výzkum role organizací, které se nepodílí na výkonu moci, se doposud výhradně soustředí na organizace a zájmové skupiny, které se soustředí na jeden problém, např. nevládní organizace, které se zabývají právy žen (JOACHIM, Jutta 2007), postavením menšin (MCCLAIN, Paula 1990) a ochranou spotřebitelů (FLICKINGER, Richard, 1983). Církev však vyjadřuje svá stanoviska ohledně široké palety problémů. Studium procesu, jak je budována církevní agenda, dle našeho názoru, přinese důležité poznatky ohledně toho, jak je budována agenda organizací, které se nepodílí na výkonu moci a zároveň nejsou úzce zaměřené na jeden problém či úzce vymezenou sadu problémů.

V předkládaném textu prezentujeme výsledek analýz rozhovorů, které jsme vedli s představiteli katolické církve a politiky, kteří se hlásí k Římskokatolické církvi v ČR (dále jen *katoličtí politici*). Data získaná z analýzy nám posloužila pro popis strategie pro nastolování veřejných problémů (*issues*) na politickou agendu. Římskokatolická církev v České republice tuto strategii aplikuje, nebo se alespoň domnívá, že by ji aplikovat měla. Představíme nejen výchozí podobu této strategie dle čelných představitelů církevní hierarchie, ale i její kritické zhodnocení a vysvětlení, proč výchozí podoba strategie nefunguje. Pro kritické zhodnocení jsou nám základem data získaná z rozhovorů s katolickými politiky.

## 1. Proces nastolování agendy

James W. Dearing a Everett M. Rogers (1996, s. 1) říkají, že „každý sociální systém musí mít svou agendu“. Systémem můžeme chápat celou společnost, stavební firmu, politickou stranu, regionální deník nebo církev. Ti všichni čelí spoustě problémů a musí se rozhod-

nout, které z nich jsou těmi nejdůležitějšími. Pojmem *agenda* označujeme právě soubor nejdůležitějších problémů, kterým je systém vystaven. Agenda je pro každý systém velmi důležitá, „aby se mohl rozhodnout, kde je třeba začít věci napravovat“ (ibid.). Nastolování agendy je tedy procesem, kdy se formulují problémy, které je třeba řešit v první řadě.

Pokud se budeme zabývat nastolováním agendy na úrovni celé společnosti, je klíčovým pojmem termín *veřejný problém (issue)*. Cobb a Elder jej definují jako „konflikt mezi dvěma nebo více identifikovatelnými skupinami ohledně procedurálních nebo věcných otázek distribuce pozic nebo zdrojů“ (1983, s. 32; cit. dle DEARING, James a Everett ROGERS, 1996, s. 2). Ve svém konečném důsledku jsou všechny veřejné problémy kontroverzí. Kontroverzi totiž můžeme rozeznávat ve třech následujících rovinách: 1) zda problém vůbec existuje, 2) zda má být problém řešen a 3) jak má být problém řešen. Avšak ne všechny problémy se stanou veřejnými problémy. Aby se problém stal veřejným, musí být jako takový identifikován a musí být nastolen požadavek na jeho řešení (DEARING, James a Everett ROGERS, 1996, s. 2–3).

Na úrovni celé společnosti je formulace prvořadých veřejných problémů poměrně složitým procesem, který popisuje teorie nastolování agendy (*agenda-setting theory*). Tato teorie definuje pojem agenda úžeji jako „sadu veřejných problémů, které jsou komunikovány jako hierarchicky uspořádané dle důležitosti v nějakém časovém bodě“ (DEARING, James a Everett ROGERS, 1996, s. 2). Tato teorie také popisuje formování a vzájemné vztahy tří základních typů agend: mediální (*media agenda*), veřejné (*public agenda*) a politické (*policy agenda*). Mediální agenda je definována jako sada veřejných problémů hierarchicky uspořádaných podle množství prostoru, který jim věnovala masová média. Veřejná agenda pak jako veřejné problémy uspořádané podle podílu veřejnosti, který je považuje za důležité. A konečně politická agenda je definována jako sada aktuálně řešených politických kontroverzí. Podrobněji viz (DEARING, James a Everett ROGERS, 1996, s. 5–6). V zahraničí jsou všechny tři typy agend předmětem soustavného výzkumu. Velká pozornost je také věnována jejich vzájemnému vlivu a jejich vnitřní diferenciaci. V kontextu české vědy je pozornost nastolování agendy věnována až po roce 2000 (např. TRAMPOTA, Tomáš, 2006; KALVAS, František a Martin KREIDL, 2007).

Nositelé veřejné, mediální a politické agendy teorie nepokládá za homogenní entity. My se vzhledem k tématu naší studie zaměříme na dekompozici nositelů politické agendy. Roger W. Cobb a Marc Howard Ross je dělí na: nátlakové skupiny (*pressure groups*), zákonodárce (*legislators*), tvůrce politik (*policy-makers*) a byrokraty (*bureaucrats*) (COBB, Roger a Marc ROSS, 1997). Obecně lze říci, že můžeme rozlišit jakoukoli složku nebo aktéra politického procesu, zjišťovat její/jeho agendu a zkoumat vliv této agendy na agendu ostatních složek a aktérů.

Teorie politického cyklu (*policy cycle framework*) postuluje, že o úspěšném nastolení veřejného problému nerozhoduje objektivní stav věcí, ale *kým, kdy, kde a jak* je problematický stav definován. Veřejný problém není definován jednou pro vždy, k jeho redefinici může neustále docházet, a to především ve veřejnosti, médiích a komunitách expertů. O změnu de-



finice veřejného problému však usiluje množství aktérů z různých sfér, čímž tito aktéři sledují změnu podoby veřejné, mediální a politické agendy. Někteří aktéři by rádi vydobyli svému problému lepší pozici na agendě, někteří aktéři by rádi tentýž problém vytěsnili z agendy a někteří aktéři vstupují do procesu redefinice proto, aby udrželi stávající stav věci. „Zatímco se mnoho aktérů podílí na kontrole a změně agendy, nikdo z nich samostatně žádný z těchto mechanismů nekontroluje“ (WERNER, Jann a Kai WEGRICH, 2007, s. 46).

Jedním z nástrojů, jak prosadit veřejný problém, je tzv. *venue shopping*. Aktéři se buď snaží zaujmout pozornost médií a veřejnosti vhodnou definicí problému, nebo se aktéři snaží přenést rozhodování ve věci problému na jinou úroveň (lokální, národní, mezinárodní), nebo na půdu jiné instituce (soud, parlament atd.). Aktéři si od toho obvykle slibují, že na jiné úrovni či na půdě jiné instituce budou příznivější okolnosti pro nastolení veřejného problému (BIRKLAND, Thomas, 2007).

Zřejmě nejúčinnějším nástrojem je vytváření *advokačních koalic* (*advocacy coalitions*), což jsou koalice skupin a aktérů „založené na sdílené sadě přesvědčení o určitém veřejném problému“ (BIRKLAND, Thomas, 2007, s. 69). Advokační koalice se vytváří vždy kolem jedné zásadní názorové pozice týkající se jednoho konkrétního problému. Ke každému problému vznikají vždy alespoň dvě advokační koalice (WEIBLE, Christopher a Paul SABATIER, 2007). Advokační koalice se netýká pouze nastolení veřejného problému na agendu, ale také jeho redefinice. Navíc překonává paradox, kdy se každý veřejný problém týká mnoha aktérů, ale žádný z nich nad ním nemá kontrolu. Advokační koalice však může veřejný problém a jeho vývoj kontrolovat účinněji. Logicky platí, že vyloučení z advokačních koalic znamená téměř jistou ztrátu kontroly nad veřejným problémem. A konečně, advokační koalice mají také schopnost otevírat *okna příležitosti* (*windows of opportunity*).

Tento termín označuje omezený krátký čas, kdy je příležitost pro nastolení veřejného problému na agendu. Okno příležitosti se otevírá, pokud „(a) problém (b) konverguje s hledaným řešením (c) v příznivém politickém klimatu“ (KINGDON, John, 1984; cit. dle DEARING, James a Everett ROGERS, 1996, s. 74). Mimo okno příležitosti se veřejnému problému do agendy velmi pravděpodobně nepodaří proniknout. Toto okno může otevřít např. změna politické administrativy, výjimečně silně nastolené veřejné mínění nebo mimořádné události. Podobně jako není v moci jediného aktéra kontrolovat agendu, není ani v jeho moci otevřít okno příležitosti. Avšak otevření okna příležitosti neznamená, že veřejný problém automaticky pronikne do agendy – vždy je nutná *skupinová akce* (*group action*), která prosadí veřejný problém na agendu (BIRKLAND, Thomas, 2007).

## 2. Katolická církev v České republice a média

Katolická církev v ČR působí ve specificky sekularizovaném prostředí. Dle *Sčítání lidu, domů a bytů* v roce 2001 se pouze cca 32 % lidí v ČR považovalo za věřící, katolíci pak tvořili největší náboženskou skupinu – cca 26 % populace. V absolutních číslech to znamená,

že z desetimilionové populace je cca 2 740 000 pokřtěných (ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, 2001). Odhaduje se, že počet praktikujících katolíků je ale cca 10 % – 18 % z počtu pokřtěných.<sup>1</sup> Katolická církev má v současné době osm diecézí, ve kterých působí 17 biskupů. V diecézích je celkem 2 859 farností a v těchto farnostech působí 1 632 kněží (DUKA, Dominik a Milan BADAL, 2009, s. 9). Kromě toho katolická církev představuje největší „nepolitickou“ organizaci v českém kontextu. Jsme si plně vědomi, že termín „církev“ je konotován s určitým typem diskursivní formace, která má vlastní historii a jež byla utvářena pomocí historicky determinovaných pravidel (FOUCAULT, Michel, 2002), a že existují odlišná vymezení (srov. WEBER, Max, 1998, s. 292–296; TROELTSCH, Ernst, 1931; YINGER, Milton, 1957; STARK, Rodney a William BAINBRIDGE, 1979). Rovněž si uvědomujeme, že existuje rozdíl mezi oficiální, intelektuální a profesionalizovanou doktrínou prezentovanou církví a vlastní aplikací ze strany náboženských (v daném případě katolických) „mas“ (HORYNA, Břetislav, 1999). Proto, pokud hovoříme o církvi a předkládáme nástin výzkumu jí aplikovaných strategií, máme primárně na mysli oficiální představitele této organizace, jako jsou biskupové, kněží, jáhni. Ve vztahu k laikům nás v dané chvíli nezajímají tzv. sympatizanti (STARK, Rodney a William BAINBRIDGE, 1979), ale aktivní participanti, kteří se účastní bohoslužeb.

Katolická církev se ve veřejném prostoru postupně stala odkázanou na média, která se vymykají jakékoli náboženské kontrole (SUMIALA-SEPPÄNEN, Johanna, LUNDBY, Knut a Raimo SALOKANGAS, 2006). Tento fakt si katolická církev uvědomila a poprvé na celosvětové úrovni se její sebereflexe projevila v dokumentech II. vatikánského koncilu, konkrétně v dekretu *Inter mirifica* (INTER MIRIFICA, 2002) – věnovaného hromadným sdělovacím prostředkům.<sup>2</sup> V návaznosti na tento dekret vznikají další, tzv. pastorační, instrukce. Především mají zajistit, aby postulované zásady a směrnice byly uvedeny v činnost. Klíčové pastorační instrukce jsou *Communio et progressio* z roku 1971 a *Aetatis novae* z roku 1992 (DOKUMENTY O SDĚLOVACÍCH PROSTŘEDCÍCH, 1996), které představují propracovanější a hlouběji reflektující pozici katolické církve ve vztahu k médiím, než jak tomu bylo v dekretu *Inter mirifica*.<sup>3</sup>

Katolická církev dlouhodobě nahlíží masová média jako „mocnost“, která vyvázala individuuum z vlivu církevních institucí, resp. jej postavila proti ní. Dále se ukazuje,

1) Pojem praktikujících katolíků vztahujeme v pravidelným návštěvníkům nedělních bohoslužeb (srov. DUKA, Dominik a Milan BADAL, 2009, s. 9).

2) Dekret přiznává médiím význam, pokud jsou „správně zacílena a využívána“ (*Inter mirifica*, 2002, s. 515). Zároveň ale konstatuje, že média dokáží škodit lidské společnosti, a „to poměrně často“ (*ibid.*).

3) To, že dekret *Inter mirifica* postihl problematiku sdělovacích prostředků příliš rigidně, reflektovali sami církevní představitelé již záhy po jejím podepsání Pavlem VI. Na tuto skutečnost ukazuje např. Karel Rahner (srov. *Inter mirifica*, 2002, s. 511–512).

že média stále výrazněji přebírají funkce, jako je všudypřítomnost, nepostradatelnost, „vševědoucnost“, normování hodnot jednání, definování sankcí až po každodenní strukturaci času (GÜNTHER, Thomas, 1998), které si doposud nárokovala právě církev. Funkce, které byly doposud přisuzovány právě jí, se postupně stávají atributivním znakem právě médií. Ukazuje se, že původní „Extra Ecclesiam nulla salus“ se dnes transformuje ve slogan „Extra Media nulla salus“. S ohledem na tuto skutečnost církev usiluje o nalezení takového modusu vivendi, který by nepoškozoval její společenský obraz (GROSSE-KRACHT, Hermann-Josef, 1997).

### 3. Metodologie

Ve svém příspěvku vycházíme z kvalitativního empirického šetření, které probíhalo od ledna 2009 do října 2010. Během něj jsme provedli 8 polostrukturovaných rozhovorů, 5 s představiteli katolické církve a 3 s katolickými politiky. V rozhovorech hledáme odpovědi na následující výzkumné otázky: Snaží se církev vůbec nějakým způsobem identifikovat potenciální společenské problémy, kterým zatím veřejnost a politici z nějakého důvodu „odpírají“ svou pozornost? Pokud tak činí, jak se na dané problémy pokouší upozornit?

Základem polostrukturovaného rozhovoru vedeného s každým informátorem z církevní hierarchie zvláště byly následující otázky: (1) Vidíte nějaký společenský problém, na který by mohla (měla) církev upozornit veřejnost? (2) Myslíte si, že se církev nějakým způsobem snaží identifikovat potenciální společenské problémy, kterým zatím veřejnost nevěnuje pozornost? Jestliže ano, jakým způsobem se je církev snaží identifikovat? (3) Snaží se církev na tyto problémy nějak upozornit veřejnost? Pokud ano, jakou formou a jaké strategie a prostředky volí? (4) Snaží se církev na tyto problémy nějak upozornit věřící? Pokud ano, jakou formou a jaké strategie a prostředky volí? (5) Jak nahlížíte působení církve v občanské společnosti?

Informátor 1 je představitelem nejvyšších církevních kruhů, tzn. že je členem České biskupské konference (dále jen ČBK). Rozhodně nemůžeme říci, že by se často v necírkevních médiích vyjadřoval ke společenským událostem. Informátor 2 patří mezi nižší klérus a působí na akademické půdě. Je jedním z nejčastěji dotazovaných neoficiálních představitelů církve. Vyjadřuje se převážně k náboženským, etickým a společenským problémům z pozice církve. Informátor 2 byl jediný z osmi, se kterým jsme rozhovor neprovedli tvář v tvář, ale odpověděl písemně e-mailem na zaslaný dotazník, který obsahoval pět výše uvedených otevřených otázek. Informátor 3 působí na akademické půdě a zároveň patří do vyšší církevní hierarchie. Je významným spolutvůrcem pastoračních strategií. Veřejně se vyjadřuje poměrně málo a zároveň pouze v církevních médiích (např. Katolický týdeník, Perspektivy atd.) Informátor 4 je obdobně jako informátor 1 členem ČBK, navíc patří k mediálně nejvyhledávanějším oficiálními představiteli katolické církve. Informátor 5 je také členem ČBK, a nevyjadřuje se ke společenským událostem v necírkevních médiích.

Další tři informátoři jsou významní katoličtí politici. V jejich případě nás především zajímala kritika církevní strategie, ve které hráli katoličtí politici důležitou roli. Pro jejich výběr platila následující kritéria. Jsou aktivními katolíky nebo alespoň výraznými sympatizanty s katolickou církví. Zastávají dostatečně vysokou politickou funkci uvnitř hierarchie strany. A jejich politická strana participuje aktivně na moci. Informátor 6 je lídrem krajské organizace příslušné politické strany, která je nyní, na podzim 2010, součástí vládnoucí koalice. Informátor 7 je rovněž lídrem krajské organizace politické strany, která je nyní, na podzim 2010, rovněž členem vládnoucí koalice. Informátor 8 je významným členem městské organizace a členem politické strany, která v době rozhovoru, v březnu 2010, byla součástí parlamentu. Všichni tři dotázaní pochází z jednoho kraje.

Polostrukturovaný rozhovor, který jsme vedli s každým katolickým politikem zvláště, byl založen na těchto otázkách: (1) Vnímáte jako politik, že by katolická církev postulovala nějaká témata, která by se stala součástí veřejné rozpravy za poslední dva roky? (2) Existují podle Vás nějaká témata nastolovaná církví, která Vám přijdou nosná a která byste podpořil? (3) Existují nějaká „typická“ témata nastolovaná katolickou církví v ČR, která jste během své politické kariéry prosazoval? (4) Vidíte nějaké téma, které je společné jak katolické církvi, tak vaší straně? Opět jsme provedli tématickou analýzu.

Získané odpovědi z rozhovorů se všemi jedenácti informátory jsme analyzovali prostřednictvím tématické analýzy (EZZY, Douglas 2002, s. 80–110). To znamená, přepsané rozhovory jsme kódovali podle uváděných témat. Následně jsme zjišťovali, zda mezi tématy existují nějaké vztahy, které lze srovnávat a dále třídit, typologizovat a typizovat. Na základě získaných dat jsme vytvořili schémata strategií.

### 4. Analýza

V naší analýze nejprve popisujeme výchozí typ strategie nastolování církevních veřejných problémů tak, jak si jej představují námi dotázaní členové církevní hierarchie (informátoři 1–5). Poté konfrontujeme tento výchozí typ s pohledem katolických politiků (informátoři 6–8). Ti, jak se ukáže, výchozí typ odmítají a formulují alternativní strategie nastolování církevních veřejných problémů. Tyto alternativní strategie popisujeme v závěru analýzy.

#### 4.1. Jmenované problémy a církevní agenda

Veřejné problémy, které uvádějí informátoři 1–5, lze shrnout do společné kategorie *za-  
stáné se marginalizovaných skupin*.<sup>4</sup> A kdo jsou ony marginalizované skupiny, kterým je

<sup>4</sup> Je zajímavé, že informátoři 1–5 nezmínili církevní restituce, což je veřejný problém, který je po roce 1989 s církví nejčastěji spojován (KALVAS, František, KREIDL, Martin, VÁNĚ, Jan a Martina ŠTÍPKOVÁ, 2009, s. 101–102). Naší úlohou však není určovat, co by mělo být obsahem církevní agendy. Pouze zde popisujeme, jak ji vnímají naši informátoři.

třeba dát hlas, možnost o svém problému promluvit? Celému výčtu marginalizovaných skupin je společné *neadekvátní zacházení*. S ním spojené strádání má několik dimenzí:

- (a) fyzickou (děti, prostitutky, vykořisťování zahraniční dělníci, političtí vězni),
- (b) psychickou (děti, staří lidé, oběti dezinformací),
- (c) ekonomickou (prostitutky, vykořisťování zahraniční dělníci),
- (d) sociální (sociálně vyloučení, staří lidé),
- (e) symbolickou (zesnulí, lidstvo).

Z analýzy sebraného materiálu vyplývá, že Římskokatolická církev v ČR má formulované problémy, jejichž řešení se snaží dlouhodobě prosazovat a na které se snaží upozorňovat. Sadu těchto dlouhodobě formulovaných a prosazovaných problémů budeme dále v textu pro zjednodušení označovat pojmem *dlouhodobá agenda*. K její formulaci se přímo vyjadřuje informátor 3:

*„Na celosvětové úrovni je řada problémů identifikována v textech, rozvíjejících sociální učení církve (viz Kompendium<sup>5</sup>), na místní úrovni je to dokument Pokoj a dobro.<sup>6</sup>“*  
(Informátor 3)

Jakým způsobem je tedy formulována *dlouhodobá agenda*? Důležitými se ukazují církevní dokumenty: *Kompendium sociálních encyklik*, list *Pokoj a dobro* a dokumenty II. Vatikánského koncilu. Je samozřejmě možné, že dlouhodobou církevní agendu formují ještě jiné důležité církevní dokumenty, ale ty nebyly našimi Informátory zmíněny. Římskokatolická církev v ČR nemá vybudované nástroje jak dlouhodobou agendu systematicky aktualizovat a systematicky do ní začleňovat nové veřejné problémy. Ze sebraného materiálu není alespoň patrné, že by tyto mechanismy existovaly. Je otázkou, jaké okolnosti otevírají *okno příležitosti* k proniknutí nových problémů do dlouhodobé církevní agendy.

5) Pod označením „Kompendium“ se rozumí „Kompendium sociální nauky církve“. Jedná se o celkové souhrnné zpracování katolického sociálního učení. Tento dokument přibližuje základní postoje katolické církve k nejdůležitějším společenským oblastem, jako jsou rodina, lidská práce, ekonomický a politický život společnosti, mezinárodní vztahy, ochrana životního prostředí, podpora míru a úloha církve ve společnosti (KOMPENDIUM SOCIÁLNÍ NAUKY CÍRKVE, 2007).

6) Jedná se o sociální list, vydaný ČBK v roce 2000. Dokument „Pokoj a dobro“ usiluje o posílení sociální problematiky v České republice. Srov. <http://tisk.cirkev.cz/res/data/004/000526.pdf?seek=5> (cit. 27. 7. 2010).

Aktuální veřejné problémy nahodile formulují jedinci, kteří stojí obvykle spíše mimo oficiální církevní strukturu. Klíčová je tedy role jedinců a jejich osobního úsilí ve formulování aktuálních problémů. Jsou to oni, kteří se rozhodnou publikovat k aktuálnímu problému text (viz níže Jiří Zajíc), nebo pronést projev (viz níže Petr Piřha). Ani pravidelné debatní večery České křesťanské akademie (dále jen ČKA), které zmiňuje informátor 2 (viz níže), nejsou žádným institucionalizovaným mechanismem, který by sloužil Římskokatolické církvi v ČR pro identifikaci aktuálních veřejných problémů. Na této půdě jsou diskutovány aktuální veřejné problémy, ale ČKA není žádným oficiálním církevním think-tankem, ani neexistují mechanismy, pomocí nichž by byla církevní agenda aktualizována výsledky těchto debat.

*„Pokud jde o vystoupení jednotlivých křesťanů, jako příklady bych uvedl některé texty Jiřího Zajíce<sup>7</sup> a zejména známý projev prof. Piřhy v Hradci Králové<sup>8</sup>, pokud jde o vzdělávací proces u nás.“*  
(Informátor 3)

*„Má konkrétní zkušenost [se snahou církve identifikovat potenciální společenské problémy]: pravidelné debatní večery (tzv. „laboratoř dialogu“) na půdě ČKA, kde řadu let špičkoví odborníci na dané otázky diskutují s církevními představiteli (mnohdy kardinál Vlk, často i hlavy nekatolických církví, provinciál jezuitů aj.) a teology o významných celospolečenských problémech.“*  
(Informátor 2)

#### 4.2. Dobře formovaní laici

Dobře formovaní laici jsou vlastně dotčenou skupinou (*attention group*), která je citlivá vůči problémům, které nastoluje ČBK, tyto problémy snáze přejímají a pomáhají je dále šířit. V naší analýze se zaměřujeme především na katolické politiky (informátoři 6 – 8), kteří nastolují problémy z církevní agendy přímo na politickou agendu. Mohou to však také být novináři v různých typech médií, nebo lidé, kteří jsou médií vyzýváni, aby vyjádřili svůj názor. Dobře formovaní laici však také mohou ovlivňovat své blízké sociální okolí v každodenních interakcích, diskusích a participaci v lokální kultuře.

Informátoři se v zásadě shodují na tom, že by měla existovat jistá diverzifikace úkolů (informátor 3 mluví o „dělbě práce“). Vlastní veřejný problém nastolují církevní představitelé, ale i tzv. dobře formovaní laici. Jsou to ale především dobře formovaní laici, kterým je přisuzován úkol aktivně vystupovat ve veřejném prostoru a podílet se tak na

7) Jiří Zajíc – katolický publicista a pedagog, člen Rady České televize v letech 1992 – 2000.

8) Petr Piřha – katolický duchovní, univerzitní profesor a ministr školství v letech 1992 – 1994.

nastolování veřejných problémů. Přípravu laiků coby aktivních spoluvůrců mediální a veřejné agendy by měla „dělat [katolická – pozn. autoři] *hnutí a komunity*.“ (Informátor 1)

Možnost zefektivnění působení dobře formovaných laiků vidí informátor 2 v navazování dialogu a užších vztahů církve s „*ostatními složkami občanské společnosti*“. Účinnost tohoto kroku lze teoreticky vysvětlit tak, že při užším vztahu s církví by ostatní instituce občanské společnosti mohli uzavírat s dobře formovanými laiky advokační koalici a s vyšší pravděpodobností nastolovat problémy z církevní agendy. Informátor 1 si od užšího kontaktu církve s ostatními institucemi občanské společnosti slibuje odklon od „*politikaření*“ a příklon k věcnému řešení problémů. Doslova mluví o tom, že občanská společnost vytváří „*tkanivo vztahů (...) na kterých je schopná unést právě ty slabé, ty diskvalifikované, ty na okrajích, ty marginalizované*.“ Je zde patrná právě souvislost mezi problémy, které informátor 1 jmenuje (v podstatě všechny souvisí s marginalizací), a příslibem větší integrace do občanské společnosti. Tato hlubší integrace je sama o sobě příslibem řešení problémů, na které se, dle naší analýzy, církev zaměřuje a které jsou přítomné v její agendě.

#### 4.3. Strategie nastolování agendy

Strategii, ve které církevní hierarchie vidí zásadní místo katolických politiků, označujeme adjektivem *vertikální*. Podle jejího výchozího typu jsou zprostředkovatelem a nositelem problémů z církevní agendy katoličtí politici. Vertikální strategie předpokládá, že katoličtí politici nastolují problémy z církevní agendy přímo na politickou agendu. Jde o působení na veřejnost „*shora*“, kdy se veřejné problémy přenášejí z církevní agendy do politické a odtud dále putují do veřejné agendy.

Dle informantů z církevní hierarchie je však riskantní spoléhat pouze na jedinou politickou stranu. Ideální stav je přítomnost dobře formovaných laiků ve více politických stranách. Informátor 1 si od takového postupu slibuje, že by církevní témata lépe pronikala na politickou agendu než doposud, jelikož by rezonovala skrze katolické politiky ve více politických stranách. Avšak tato strategie je rázu přání.

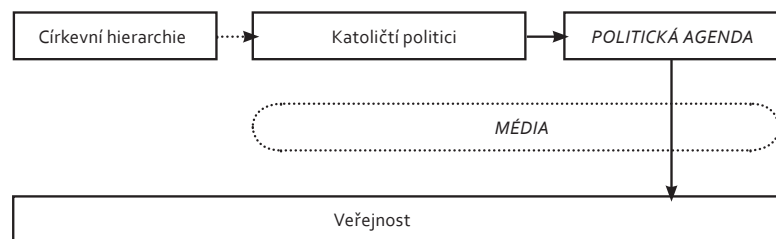


Schéma 1: Vertikální strategie

K výchozímu typu *vertikální strategie* mají však katoličtí politici výhrady a revidují jej. Velmi přesně znají obsah církevní agendy, obávají se však nastolovat veřejné problémy, které nemají veřejnou podporu a veřejnost nezajímají. Nepřímo tak vznášejí požadavek na osobní úsilí církevní hierarchie ve věci nastolení veřejného problému na veřejné agendě. Jak ukazuje Birkland (2007), i v jiných zemích je zcela běžné, že politici aktéři využívají veřejnou podporu veřejného problému, když jej hodlají prosadit na politickou agendu.

Dle vyjádření tiskové mluvčí, která se zcela neplánovaně telefonicky zúčastnila části rozhovoru s informátorem 1<sup>9</sup>, však církevní hierarchie má zájem artikulovat a podporovat pouze veřejné problémy, které veřejnost podporuje. Revidovaná *vertikální strategie* sama neobsahuje mechanismus, kterým by bylo možné získat tuto veřejnou podporu. Použití *vertikální strategie* je tak odkázáno na okamžik *okna příležitosti*, které otevírá zájem veřejnosti. Informátor 6 navíc kritizuje církevní hierarchii, že některých velmi slibných oken příležitosti ani nevyužívá, ač je na ní upřena mediální pozornost a společenská situace rozhodně umožňuje formulovat zásadní veřejné problémy.

*„No právě, když už se o něco [Římskokatolická církev v ČR] pokusí, tak je to vždycky dovnitř [církve], ale nikoli navenek (...). Třeba v tom Polsku, (...) ta církev umí velice dobře lobovat a velice dobře to téma dostat do té společnosti jako hlavní téma. (...) Když už nic, takže právě v těch krizových momentech, kde navíc to je ještě podpořený návštěvou papeže [v září 2009 v ČR]. Vlastně signál, gesto, kde mohlo z toho vzejít nějaké memento (...) ty média tady byly prostě celou tu dobu zaměřené na církev a přesto (...) jsem si tam nedokázal najít, co bych uchopil jako směr (...) do české společnosti. Takže já to беру, zejména ten loňský rok, kde teda bylo těch výzev několik, jako prohrů.“*

(Informátor 6)

Katoličtí politici pak využívají tři alternativní strategie, aby prosadili veřejné problémy z církevní agendy na politickou nebo veřejnou agendu. Ve všech třech je patrný princip osobního úsilí, a tedy odklon od výchozího typu strategie, která byla založená na principu inspirace. První strategií je *přerábění problémů*. Katoličtí politici se snaží přerábět veřejný problém z církevní agendy tak, aby z něj setřeli pel „*církevnosti*“. Katoličtí politici si totiž uvědomují, že jsou v menšině a tudíž mají jen omezenou schopnost veřejný

9) Tisková mluvčí telefonovala informátorovi 1 ohledně oficiální pracovní záležitosti během našeho rozhovoru. Informátor 1 nastavil pohotově telefon na hlasitý odposlech a vyzval tiskovou mluvčí, aby se zúčastnila části našeho rozhovoru, ta jeho výzvu vyslyšela. Poté, co mluvčí zodpověděla naše otázky, se jí informátor 1 omluvil s tím, že s ní pracovní záležitost vyřídí až po ukončení našeho polostrukturovaného rozhovoru.

problém prosadit. Přerámováním se veřejný problém stane přijatelnější i pro ostatní politické aktéry, což otevírá možnost uzavírání advokačních koalic a prosazení veřejného problému na agendu.

*„Pak se vrátím k tomu nejotřepanějšímu tématu, což jsou potraty a musím to teď uchopit opačně. (...) pokud jsme jaksi proti tomu, aby se zabíjeli nenarozené děti, tak prostě většinová společnost [zákaz potratů] nevezme (...) my tedy nabízíme těm těhotným ženám několik variant, utajené porody a [baby-boxy], což je prostě věc uchopitelná celou společností od leva doprava (...) Takže, ale šli jsme do toho jakoby trochu cestou prostě vyjednávání, cílem je, aby v plzeňském kraji byl baby-box (...) nikoliv získat na tom politický prospěch, jo.“*  
(Informátor 8)

Přerámování je také nutné, aby se předešlo nežádoucí politické konkurenci v případě, kdy veřejný problém prosazuje i jiný politický aktér a prezentuje se skrze něj, tzv. problém kontroly veřejného problému (*problem of issue ownership*). Překážkou celého procesu se může paradoxně stát to, co církevní hierarchie považovala ve výchozím typu strategie za žádoucí stav – přítomnost katolických politiků ve všech stranách, aby všichni napříč stranami mohli podporovat veřejné problémy z církevní agendy. Pokud se bude nějaká strana skrze veřejný problém prezentovat, může to katolické politiky z ostatních stran odradit, aby podporovali tentýž veřejný problém. Případně strach z boje o kontrolu veřejného problému povede katolické politiky k tomu, že žádný z nich v žádné straně nebude veřejný problém nějak výrazněji podporovat. Pomocí přerámování však katoličtí politici dokáží tento paradox účinně oslabit.

*„Jediný, co je blbý, že je to velký téma [jiné strany] a těžko se bude jako sebe-prezentovat [moje vlastní strana] s tímhle tématem, když už ho někdo prezentuje. Musíš ho buďto prezentovat jinak, nebo ho podporovat a nedělat z toho vlajkovou loď.“*  
(Informátor 6)

Strategie *přerámování problémů* vytváří potenciál pro druhou alternativní strategii: nenápadně uzavírání advokačních koalic. Tato strategie je také založena na principu osobního úsilí. Katoličtí politici musí osobní úsilí vyvinout v politickém zákulisí, kde zajišťují veřejnému problému podporu politiků z jiných stran. Případně se je zde snaží nenápadně inspirovat, aby přijali veřejný problém za vlastní a přirozeně jej podporovali. A konečně, katoličtí politici věnují své úsilí sledování politické debaty a identifikování a podpoře takových veřejných problémů, které jsou přerámovanými veřejnými problémy z církevní agendy. Všechno toto úsilí pomáhá vytvořit advokační koalice, které jsou účinným nástrojem, jak prosadit veřejný problém na politickou a odtud na veřej-

nou agendu. Katolickým politikům se ve sféře politiky daří uzavírat advokační koalice – to se však církvi jako instituci nedaří, což značně omezuje vliv katolické církve na proces nastolování agendy.

*„[S]pousta těch věcí, kterých jako chceme dosáhnout, tak když si je dáme jako vlajkovou loď, tak právě proto budou zařízneny. Když naopak to prostě nějakým spíš privátním způsobem prostě nastolíme jako témata v dialogích těch druhých, tak necháme, nechť druzí si kousek té agendy vezmou. (...) A jaksi jako křesťan vnímám, že je důležitější, aby byl baby-box, než aby na tom [naše strana] nahrabala body.“*  
(Informátor 8)

Poslední alternativní strategií, kterou katoličtí politici využívají, je *zprostředkování kontaktu církevní hierarchie s médii*. Katoličtí politici tím chtějí odstranit zásadní překážku, která blokuje výchozí typ *vertikální strategie* – nízkou podporu církevních veřejných problémů. Zprostředkování spočívá v tom, že katoličtí politici věnují své osobní úsilí identifikaci vhodných veřejných problémů a potenciálních mediálně přitažlivých osobností, které se pak snaží inspirovat, aby vhodným veřejným problémům věnovaly své osobní úsilí a připravily o nich články. Zároveň katoličtí politici těmto osobnostem zprostředkovávají kontakt s žurnalisty z necírkevních médií, kteří jsou ochotni tyto články prosadit do mediálního obsahu. Katoličtí politici se tak snaží zprostředkovat vznik advokačních koalic, jejichž členy jsou žurnalisté a členové církevní hierarchie. Tyto advokační koalice pak pomáhají prosadit církevní veřejné problémy v mediální agendě a zajistit jim tak veřejnou podporu. Je nutné dodat, že v našich datech máme pouze evidenci o pokusech o vytvoření takové advokační koalice, nikoli o jejím úspěšném fungování.

*„Já jsem o tom uvažoval jak s biskupem, tak s [osobami z lokální církevní hierarchie] (...) já jsem říkal, že jsou tady v médiích třeba lidi, který když se na ně obrátíte, pošlete jim článek, tak oni Vám ho prostě bez problémů otisknou. (...) A pak je nutné hledat téma, který je jako schopná jako ta veřejnost uchopit, jo a zase protože vim, jak jsou lidi vytížení, (...) tak jsem (...) hledal takový ty zajímavý postavy, který mají nějaký výročí v roce 2010 (...) rozeslal jsem je těmhle lidem, zkonzultoval jsem to s pár slušněma novinářema, zda o tohle téma [je zájem].“*  
(Informátor 8)

## 5. Závěr

Z analýzy sebraného materiálu vyplývá, že Římskokatolická církev v ČR nemá ucelenou strategii jak identifikovat aktuální veřejné problémy. Avšak má formulované problémy, jejichž řešení se snaží dlouhodobě prosazovat a na které se snaží upozorňovat – má *dlouhodobou agendu*. Zároveň z rozhovorů vyplynulo, že Římskokatolická církev v ČR ale nemá



vybudované nástroje jak systematicky aktualizovat svou agendu a systematicky do ní začleňovat nové problémy. Rovněž je otázkou, jaké okolnosti otevírají okno příležitosti, kdy dochází k proniknutí nových problémů do církevní agendy.

Hlavní závěr je, že výchozí typ *vertikální* strategie nastolování agendy byl založený na principu inspirace – církev měla pouze deklarovat prioritní veřejné problémy a to samo o sobě mělo inspirovat katolické politiky, aby veřejné problémy hájili v politice. Revize výchozího typu však ukázala, že tento princip je nefunkční, inspirovat nestačí. Revidovaná strategie vyžaduje osobní úsilí. Je třeba osobního úsilí osob z čela církevní hierarchie, aby vytvořily vhodnou konstelaci okolností, za kterých se mohou veřejného problému ujmout katoličtí politici. Pak tito politici mohou veřejnému problému věnovat úsilí a prosadit ho do politické agendy, odkud přejde do veřejného diskursu. Pokud se tyto podmínky nenaplní, věnují katoličtí politici své osobní úsilí vytváření *advokačních koalic* a *přerámování* problémů z církevní agendy, aby z nich setřeli pel „církevnosti“.

Samotný princip osobního úsilí vysvětluje, proč má církev na proces nastolování agendy omezený vliv a proč je tzv. reaktivní (tj. proč pouze reaguje, když ji někdo osloví ohledně problému, proč sama žádný neprosazuje, proč se nesnaží být tím, kdo jako první zarámuje problémy atd.). Při počtu 17 biskupů a 1 632 kněží na 8 diecézí a 2 859 farností (DUKA, Dominik a Milan BADAL, 2009, s. 9) není kde brát osobní úsilí na nastolování církevní agendy, protože církev má lidské zdroje sotva na konání bohoslužeb a opravu kostelů a far. Zbývá jediná možnost – uzavírat advokační koalice. Z výpovědí informátorů však víme, že je církev neuzavírá. Tím ztrácí poslední možnost, jak do stát principu osobního úsilí a ovlivňovat veřejný diskurs.

Náš výzkum tak mimo jiné ukazuje, jak důležité je vytváření advokačních koalic. Bez nich má velmi omezený vliv na veřejnou sféru i tak formálně mocná organizace, jako je Římskokatolická církev v ČR – organizace, k níž se hlásí 26 % obyvatelstva, organizace, která je pevnou součástí mezinárodní sítě, organizace, která má jasnou a pevnou hierarchickou strukturu, organizace, která strukturuje týdenní životní rytmus, hodnoty a postoje svých členů, organizace, která měla do roku 2010 oporu v parlamentní straně, organizace, jejíž členové byli a jsou vrcholnými politiky za většinu parlamentních stran, avšak organizace, která téměř vůbec neuzavírá advokační koalice. Neznáme vhodnější příklad organizace, který by lépe dokumentoval klíčovou roli uzavírání advokačních koalic.

Otázkou zůstává, proč církev advokační koalice neuzavírá. Navrhujeme dvě hypotézy. (1) Může to být nedostatečnou reflexí historického posunu místa církve ve společnosti. Historicky skutečně církev zaujímal místo, odkud mohla ovlivňovat veřejný diskurs na principu inspirace. Z tohoto místa se však posunula a je otázkou zda církev sama reflektuje, že nyní je princip inspirace neúčinný a účinným je princip osobního úsilí. (2) Církevní zdroje času a energie mohou být do té míry vyčerpané a ohrožené, že už žádné nezbyvají na uzavírání advokačních koalic, integraci do veřejného prostoru a realizaci principu osobního úsilí.

## 6. Literatura

- BIRKLAND, Thomas (2007): Agenda Setting in Public Policy, in: Fischer, Frank, Miller, Gerald a Mara Sidney, ed., *Handbook of Public Policy Analysis: Theory, Politics, and Methods*, s. 63–78. Boca Raton: CRC Press.
- COBB, Roger a Charles ELDER (1983): *Participation in American Politics: The Dynamics of Agenda-Building*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- COBB, Roger a Mark ROSS (1997): *Cultural Strategies of Agenda Denial: Avoidance, Attack, and Redefinition*. Lawrence: University Press of Kansas.
- ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD (2001): *Sčítání lidu, domů a bytů*. Praha: Český statistický úřad.
- DEARING, James a Everett ROGERS (1996): *Agenda-Setting*. Thousand Oaks: Sage.
- DJUPE, Paul a Christopher GILBERT (2002): The Political Voice of Clergy. *The Journal of Politics* 64 (2): 596–609.
- Dokumenty o sdělovacích prostředcích*. (1996): Praha: Sekretariát české biskupské konference.
- DUKA, Dominik a Milan BADAL (2009): *Bílá kniha církve s černou kapitolou. 20 let svobody 1989–2009*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- EZZY, Douglas (2002): *Qualitative Analysis*. London: Routledge.
- FLICKINGER, Richard (1983): The Comparative Politics of Agenda Setting: The Emergence of Consumer Protection as a Public Policy Issue in Britain and the United States. *Policy Studies Review* 2 (3): 429–444.
- FOUCAULT, Michel (2002): *Archeologie vědění*. Praha: Hermann a synové.
- GROSSE-KRACHT, Hermann-Josef (1997): *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*. Paderborn: Schöningh.
- GÜNTHER, Thomas (1998): *Medien – Ritual – Religion. Zur Religiöse Funktionen des Fernsehens?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HORYNA, Břetislav (1999): Žité a normativní náboženství, in: Bělka, Luboš a Milan Kováč, ed., *Normativní a žité náboženství*, s. 146–158. Brno: Masarykova univerzita.
- Inter mirifica (2002), in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 510–525. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- JOACHIM, Jutta (2007): *Agenda Setting, the UN, and NGOs: Gender Violence and Reproductive Rights*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- KALVAS, František, KREIDL, Martin, VÁNĚ, Jan a Martina ŠTÍPKOVÁ (2009): Modelování panelových dat s dichotomickou závisle proměnnou: obecné principy a ilustrace v programu STATA. *Data a výzkum* 3 (1): 99–124.
- KALVAS, František a Martin KREIDL (2007): Jaký je vliv obsahu a struktury televizního zpravodajství na vnímání důležitosti vybraného tématu českou veřejností? *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43 (2): 333–360.
- KINGDON, John (1984): *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. Boston: Little Brown.
- Kompendium sociální nauky církve*. (2007): Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- MCCLAINE, Paula (1990): Agenda Setting, Public Policy, and Minority Group Influence: An Introduction. *Policy Studies Review* 9 (2): 263–272.
- MCCOMBS, Maxwell (2004): *Setting the Agenda: The Mass Media and Public Opinion*. Cambridge: Polity Press.
- ONCEL, Gulen a Ergen KARAGOZ (2010): Pope Benedict XVI's Visit to Turkey as a Global Media Event. *Central European Journal of Communication* 3 (2): 313–320.
- STARK, Rodney a William BAINBRIDGE (1979): Of Churches, Sects and Cults. *Journal for Scientific Study of Religion* 18 (2): 117–133.
- SUMIALA-SEPPÄNEN, Johanna, LUNDBY, Knut a Raimo SALOKANGAS (2006): *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media*. Göteborg: Nordicom.
- TEPPER, Steven (2004): Setting Agendas and Designing Alternatives: Policymaking and the Strategic Role of Meetings. *Review of Policy Research* 21 (4): 523–542.
- TRAMPOTA, Tomáš (2006): *Zpravodajství*. Praha: Portál.
- TROELTSCH, Ernst (1931): *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan.
- WEBER, Max (1998): *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- WEIBLE, Christopher a Paul SABATIER (2007): A Guide to the Advocacy Coalition Framework, in: Fischer, Frank, Miller, Gerald a Mara Sidney, ed., *Handbook of Public Policy Analysis: Theory, Politics, and Methods*, s. 123–136. Boca Raton: CRC Press.
- WERNER, Jann a Kai WEGRICH (2007): Theories of the Policy Cycle, in: Fischer, Frank, Miller, Gerald a Mara Sidney, ed., *Handbook of Public Policy Analysis: Theory, Politics, and Methods*, s. 43–62. Boca Raton: CRC Press.
- YINGER, Milton (1957): *Religion, Society and the Individual*. London: Macmillan.

## 7. On-line zdroje:

<http://tisk.cirkev.cz/dokumenty/pokoj-a-dobro.html>



**Dagmar Kolářiková**

## ***Výuka odborného jazyka jako příprava k odbornému překladu***

*The extension of the European Union has a significant impact on its language policy. The aim of foreign language education at universities is both to prepare students for study purposes and for foreign language communication in their future professions. That is why at most universities the language for specific purposes is taught together with the general language. It is becoming more and more evident that technical language and the technical style, and thus also technical translation, represent in today's world of science and technology a 'supporting post' without which scientific communication is hardly possible. Professional translators' competences to be met (translation competence, linguistic and textual competence in the source language and the target language, research competence, intercultural competence, and technical competence) are specified in the European norm for translation services, EN 15038. The best preparation for specialized translation is systematic teaching of specialized language. This paper deals with systematic teaching of specialized language as the best preparation for specialized translation.*

*Keywords: communication, competences, specialized language, specialized translation, teaching*

*Klíčová slova: komunikace, kompetence, odborný jazyk, odborný překlad, výuka*

## Úvod

Obrovský rozmach vědy a techniky posledního století umožnil lidem nevídaný rozvoj poznání. Denně jsme zaplavováni informacemi o nových poznatcích a zkušenostech ze všech sfér života společnosti, které jsou dnes díky tisku, rozhlasu, televizi, internetu a dalším komunikačním prostředkům snadno přístupné téměř každému člověku.

V důsledku postupné globalizace a unifikace světa také dochází k intenzifikaci mezinárodní komunikace. Důležitým prostředkem této komunikace a vzájemného porozumění je překlad, jenž sehrál v průběhu staletí významnou úlohu šířitele poznání a nových myšlenek a stal se prostředkem otevření se jiným kulturám.

Překlad sehrává důležitou roli i v evropském kontextu. Neustálým rozšiřováním Evropské unie roste počet oficiálních jazyků, které musí zvládat bruselská administrativa, aby komunikace mezi zástupci jednotlivých kultur byla efektivní. Jazykové služby v institucích a orgánech Evropské unie mají za úkol podporovat a upevňovat mnohojazyčnost v unii a pomáhat tak přiblížit politiku EU jejím občanům. A je to právě práce překladatelů odborných textů, která umožňuje Evropské unii splnit její právní závazky, pokud jde o komunikaci s veřejností. Poptávka po překladech, především po odborném překladu, neustále stoupá a zároveň se zvyšují i nároky na práci překladatelů a tlumočnicků a v souvislosti s tím i nároky na přípravu budoucích překladatelů odborných textů.

## Význam a kvalita překladu

„Překlady jsou a budou ještě dlouho nutné, protože okruh potřeby dorozumívání, předávání informací a ovlivnění stanoviska či jednání a z druhé strany okruh zájmu je širší než okruh působnosti jednotlivých jazyků“ (HAUSENBLAS, Karel, 1972, s. 79). V historii vývoje lidské společnosti sice existovaly pokusy o překonání rozdílnosti jazyků vytvořením jazyka nového, umělého, které se však neujaly, a tak se bude jazyková různost zřejmě ještě dlouho překonávat právě překládáním. Jak už bylo zmíněno, zejména odborné překlady nabývají stále více na významu. Již X. Světový kongres Mezinárodního svazu překladatelů, který se konal v srpnu 1984 ve Vídni, konstatoval, že „odborný překlad zaujímá asi 80 % světové překladatelské činnosti“ (BALOUN, Jaroslav, 1986, s. 367–369).

Při čtení různých odborných textů si ale jen málokdy uvědomujeme, že se velmi často jedná o překlady. Napadá nás to teprve tehdy, je-li jejich kvalita špatná, tzn. dojde-li k prohřeškům vůči normě, ať už po stránce lexikální, gramatické či stylistické. Ovládání terminologie příslušného oboru a aplikace složitější větné stavby jsou totiž základem a nezbytnými podmínkami nejen pro dokumentování zkušeností a myšlenek ze všech oblastí života společnosti, ale i k jejich překládání a tlumočení z jednoho jazyka do druhého. U překladu odborného textu nejde ale jen o ovládnutí určitého množství termínů, „je rovněž třeba proniknout do podstaty příslušné soustavy v obou jazycích, ujasnit si její plán a celkové rozvržení, znát zásady, typy a modely tvoření termínů, chápat míru ekvivalence, tzn. mít povědomí o plné nebo částečné shodě ve významu a uvědomovat si mezery ve významovém poli“ (ILEK, Bohuslav, 1977, s. 18), neboť i při dokonalé

profesní přípravě je práce překladatele odborných textů ztěžována např. hantýrkou, obchodními názvy výrobků, oblastními variantami a dublety termínů a samozřejmě i četnými neologismy. Dále je také třeba dbát na to, aby byla při volbě ekvivalentů zachována rovnocenná stylová hodnota slova. V praxi to znamená, že ke slovu neutrálnímu je třeba najít neutrální ekvivalent, výraz slangový nahradit analogickým, u zastaralého slova naznačit jeho menší frekvenci apod.

Ke zvýšení kvality překladu může rovněž přispět schopnost překladatele neustále konfrontovat shody a rozdíly mezi dvěma odlišnými jazykovými systémy a kontextem, aby byl text v jazyce, z něhož se překládá, nejen správně pochopen a interpretován, ale také správně přeformulován do jazyka cílového. Překladatel musí mít neustále na paměti, že odlišné jazykové systémy používají také odlišné vyjadřovací prostředky, a měl by být s těmito rozdíly dostatečně obeznámen.

## Příprava budoucích překladatelů s ohledem na požadavek překladatelské způsobilosti

Globalizace světa, integrující se ekonomika, razantní vývoj v oblasti informačních a komunikačních technologií, to vše vede k tomu, že se vyvíjí i povolání překladatele a přizpůsobuje se tak požadavkům zákazníků a moderní doby. Zatímco ještě v osmdesátých letech 20. století stačil překladateli k výkonu jeho práce psací stroj, o několik let později se už počítač a textový editor staly nezbytností. Dnes však již většina překladatelů nevystačí s pouhým počítačem, zvláště u překladu odborných textů lze využít dalších technických pomůcek a nástrojů, kterých je dnes na trhu bohatá nabídka. Tradiční slovníky získávají digitální podobu, překladatelé si také vytvářejí vlastní terminologické databáze pomocí CAT<sup>1</sup> nástrojů, jejichž vývoj postupuje přímo mílovými kroky kupředu a jež jsou využívány především v oblasti odborného překladu.

Rovněž samotný proces překládání se rychle vyvíjí a přizpůsobuje požadavkům doby, stejně jako i prostředkům, kterými překladatel disponuje. Překladatel odborných textů se dnes musí vypořádat s řadou úkolů: musí pracovat rychle a kvalitně, dobře ovládat mnoho počítačových programů, proniknout do řady oborů a aktivně sledovat jejich vývoj, a to i v době, kdy zrovna nepřekládá.

Přípravě budoucích překladatelů odborných textů je tedy třeba věnovat velkou pozornost. Zatímco v jiných zemích existuje celá řada vysokých škol orientujících se na překlad a tlumočení, v České republice je zatím pouze jediná instituce tohoto druhu – Ústav translatologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Toto pracoviště vychovává překladatele a tlumočnický v bakalářském i magisterském programu. Na úrovni bakalářského studia je zde výuka zaměřena především na „překladatelskou přípravu vycházející z praxe (např. vytvoření překladu obsahově a graficky přizpůsobeného požadavkům zadavatele), na práci s informačními zdroji, osvojení profesních návyků a etiky

1) Z angl.: computer aided translation.

(uzavírání smluv, platební podmínky, jednání s klientem apod.) a na práci s nástroji pro počítačem podporovaný překlad.“ (<http://utrl.ff.cuni.cz/UTRLEFF-58.html>, 20. 3. 2011). V magisterském stupni pak mají studenti možnost osvojit si konkrétní znalosti a dovednosti v různých oblastech překladu a profesně se specializovat (např. na překlad pro mezinárodní instituce).

Je ale třeba připomenout, že i na dalších filozofických fakultách, především v Brně, Ostravě, Olomouci, Českých Budějovicích a v neposlední řadě i na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni, se vyučují předměty týkající se překladu, a to v rámci studijních programů zaměřených na odborný jazyk.

V této souvislosti se naskytá otázka: „Jak koncipovat výuku, abychom studenti naučili překládat?“ Vzhledem ke zmíněné proměnlivosti praxe je možné konstatovat, že obecná a jednoznačná odpověď na tuto otázku neexistuje. Důležitou roli v otázce metodologie a obsahu studia totiž hrají i další faktory, jako jsou např. jazyková kombinace, jazykový styl výchozího textu, hodinová dotace a především výchozí úroveň jazykových znalostí a dovedností studentů. Zatímco již zmíněný Ústav translatologie si může své budoucí studenty pečlivě vybírat z mnoha zájemců a vyžadovat od nich jazykovou úroveň C2,<sup>2</sup> ostatní fakulty nabízející předměty typu Úvod do překladu, Překladatelský seminář, Odborný překlad aj. jsou nuceny často přijímat studenty s nižší úrovní znalosti cizího jazyka.

Otázkou výchovy budoucích překladatelů se již zabývala celá řada teoretiků překladu, kteří zároveň působili i jako vyučující v Ústavu translatologie. Většina z nich poukazuje na potřebu tzv. dvojí kompetence – jazykové a oborové (HANÁKOVÁ, Milada, 1992, s. 97–106). Hanáková navrhuje propracovat takovou koncepci výchovy překladatelů odborné literatury, která by vycházela z potřeby zmíněné dvojí kompetence, podobně jako se to praktikuje na některých zahraničních vysokých školách, kde jsou ke studiu odborného překladu přijímáni absolventi vysokých škol s odborným zaměřením. Je ale evidentní, že požadavek dvojí kompetence nemůže být při vzdělávání budoucích překladatelů splněn stoprocentně, neboť existuje nepřeberné množství vědních oborů. Jde tedy spíše o to, aby se studenti seznámili s metodikou a specifickými technikami práce při překladu odborných textů, naučili se rozeznávat rozdíly v odborném stylu českých a cizojazyčných textů a aplikovat získané poznatky při překládání.

Stát se kvalitním profesionálním překladatelem odborné literatury dnes už ale předpokládá osvojení dalších kompetencí, které např. Roda P. Roberts vyděluje následovně (DELISLE, Jean, 1992, s. 42):

2) *Podle Společného evropského referenčního rámce pro jazyky se jedná o nejvyšší úroveň, která umožňuje snadné porozumění prakticky všemu čtenému nebo slyšenému, velmi plynulé a přesné vyjadřování a rozlišování jemnějších významových rozdílů.*

1. Kompetence lingvistická, tzn. schopnost porozumět výchozímu jazyku a odpovídajícím způsobem se vyjádřit v cílovém jazyce.
2. Kompetence překladová, tzn. schopnost pochopit význam výchozího textu a vyjádřit ho v cílovém textu bez interferencí.
3. Kompetence metodologická, tzn. schopnost zkoumat jistý předmět – tematickou oblast a vybrat vhodné řešení, např. v oblasti terminologie.
4. Kompetence odborná, tzn. schopnost překládat texty různého zaměření – ekonomie, právo, informatika apod.
5. Kompetence technická, tzn. schopnost používat různé nástroje a pomůcky pro překladatele – internet, databáze, CAT a s jejich pomocí vytvořit text připravený pro tisk.

Ani toto rozdělení však ještě není dostačující. V poslední době se často poukazuje také na nutnost kulturní či interkulturní kompetence, která je nezbytným předpokladem pro úspěšnou interakci v multikulturním světě. Vychází z předpokladu, že základem mezinárodní komunikace je nejen znalost příslušného jazyka, ale především pochopení kulturních hodnot odlišných kultur.

V souvislosti se sjednocující se Evropou dochází i ke snahám o sjednocení požadavků na kvalitu překladu, jejichž výsledkem je evropská norma EN 150 38,<sup>3</sup> která rovněž stanovuje tzv. překladatelskou způsobilost a vyděluje tyto kompetence ([http://www.acta-cz.org/Certifikace\\_překladatelskych\\_sluzeb\\_podle\\_csn\\_en15038.pdf](http://www.acta-cz.org/Certifikace_překladatelskych_sluzeb_podle_csn_en15038.pdf), 24. 3. 2011):

1. Překladatelská odborná způsobilost (tj. ovládání překladatelských procesů včetně strategií a technik).
2. Jazyková a stylistická odborná způsobilost ve zdrojovém a cílovém jazyce (tj. schopnost pochopit výchozí jazyk a ovládat jazyk cílový neboli mít přiměřenou pasivní komunikační kompetenci ve výchozím jazyce a přiměřenou aktivní komunikační kompetenci v cílovém jazyce, znalost tematické oblasti překládaného textu včetně použité terminologie a stylu a schopnost aplikace této znalosti při tvorbě textu).
3. Výzkumná<sup>4</sup> odborná způsobilost, získávání a zpracování informací (tj.

3) *V ČR byla tato norma specifikována a doplněna certifikací CEPRES 2007 (certifikace překladatelských služeb), která byla vytvořena Národní radou pro certifikaci překladatelských služeb a umožňuje překladatelským agenturám a překladatelům získat certifikát Odborný poskytovatel překladatelských služeb.*

4) *V certifikaci překladatelských služeb dle normy ČSN EN 150 38 se sice hovoří o výzkumné odborné způsobilosti, ale domníváme se, že se nejedná o výzkum v pravém slova smyslu, ale o vyhledávání materiálů a informací k určitému tématu, a proto budeme dále*

schopnost získat jazykové a odborné znalosti potřebné k pochopení výchozího textu a k vytvoření textu cílového při využití dostupných informačních zdrojů).

4. Kulturní odborná způsobilost (tj. schopnost využívat informace týkající se výchozí a cílové kultury, jejich zvyků, chování apod.).
5. Technická odborná způsobilost (tj. schopnost ovládat informační zdroje a informační techniku, které jsou nezbytné pro přípravu a realizaci překladů).

Na dnešního překladatele jsou ale kladeny i další nároky. Musí být také schopen přizpůsobit se proměnlivým normám, pracovat v týmu s jinými překladateli a odborníky na danou problematiku a v neposlední řadě se chovat profesionálně ke klientovi, umět se orientovat na trhu práce, znát svá práva, ale i povinnosti apod. Aby byl překladatel ve své činnosti úspěšný, musí mít tedy nejen odborné a jazykové znalosti a zkušenosti, ale i určité osobnostní předpoklady.

Z předchozích řádek vyplývá, že budoucího překladatele je třeba připravit především lingvisticky a překladatelsky. Z hlediska lingvistického by měl být „kladen velký důraz na dokonalé zvládnutí mateřského jazyka“ (HRDLIČKOVÁ, Hana 1980, s. 335–338). V praxi jde totiž daleko častěji o překlad z cizího jazyka do mateřského než z mateřského do cizího. Vzhledem k potřebám překladatelů odborné literatury by měly být rozvíjeny především znalosti z oblasti syntaxe a stylistiky. Pozornost je ale třeba věnovat i jevům morfologickým, neboť jak v rovině syntaktické, tak i morfologické není žádoucí nějaké experimentování. Jednotlivé jevy však nelze posuzovat odděleně, je nezbytné využít metody syntézy a chápat text jako celek. Překladatel odborné literatury musí rovněž striktně dodržovat kodifikaci.<sup>5</sup>

Významnou úlohu ve výuce předmětů zaměřených na odborný překlad hraje i terminologie. Největším problémem při osvojování cizího jazyka bývá právě „výběr lexikálních jednotek a jejich použití v kontextu“ (HANÁKOVÁ, Milada, 1989,

s. 199–205). Důležitá je proto podle Hanákové systematická práce se souvislými texty, neboť jedině pomocí souvislého textu mohou studenti lépe pochopit odlišnosti v označování objektivní skutečnosti<sup>6</sup> a s tím související rozdílné zařazování slov do kontextu.

Velkou pozornost je ale také třeba věnovat práci se slovníky. Touto problematikou se zabývala celá řada autorů, kteří poukazují na „užitečnost lexikografického přístupu k lexikální přípravě překladatelů“ (DUBSKÝ, Josef, 1989, s. 197). Podle Dubského nejde jen o to, aby překladatel uměl pracovat se slovníkem, ale aby poznal i metodologické a teoretické problémy lexikografické práce a aby si osvojil i určité postupy této práce při vlastní lexikální analýze překládaného textu.

### Vymezení pojmu „odborný jazyk“

Z výše uvedeného vyplývá, že základy k dobré překladatelské práci se kladou už během studia jazyka. Studenty je třeba vést k tomu, aby správně analyzovali text a význam slov a slovních spojení posuzovali v daném kontextu. Jen tak budou schopni vystihnout v cílovém jazyce idiomatically správně myšlenku vyjádřenou ve výchozím jazyce. Tyto návyky lze studentům vštěpovat již při výuce obecného jazyka. Nicméně vhodnou přípravou pro překlad odborných textů je rovněž systematická výuka odborného jazyka.

Evropská unie přinesla v tomto směru významné změny, které v oblasti jazykové politiky vedou k posunu výuky cizích jazyků od jazyka obecného k jazyku odbornému. Tento posun je samozřejmě důsledkem i dalších faktorů, jako jsou např. již zmíněný rychlý rozvoj vědy a techniky a potřeba komunikace a výměny informací v jednotlivých oborech a povoláních, vyšší úroveň jazykové přípravy posluchačů v rámci středškolského vzdělávání, možnost vzdělávání a získávání nových technických poznatků v zahraničí nebo z cizojazyčné odborné literatury apod.

V souladu s požadavky praxe tedy stále více univerzit a vysokých škol v ČR nabízí bakalářské a magisterské studijní programy zaměřené na výuku odborného jazyka. Na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni se jedná o bakalářský studijní program Cizí jazyk pro komerční praxi, který má již více než desetiletou historii.

Toto studium je orientováno na aplikovanou lingvistiku, odborný styl ekonomických, administrativních a právních textů, interkulturní komunikaci ve firemní praxi a v rámci oboru mají studenti možnost získat také základy překladatelské a tlumočnické

používat výraz „rešeršní kompetence“.

5) V této souvislosti stojí za zmínku tvrzení odborníků, kteří se nezabývali jen teorií překladu, ale kteří také sami překládali. V. Mathesius se k práci překladatele vyslovil takto: „Při překládání stojí zákony jazyka, do kterého překládá, nad zákony jazyka, z něhož překládá.“ (viz LEVÝ, Jiří, 1996, s. 645). V. Procházka: „U jazyka originálu může postačit pasivní znalost, u jazyka překladu jsou však nezbytně nutné vlastní obsáhlé vyjadřovací schopnosti.“ (viz LEVÝ, Jiří, 1996, s. 713).

6) Odlišné vidění objektivní skutečnosti se podle Hanákové projevuje zejména v odlišných motivačních strukturách. Motivovanost zde chápe jako dynamický vztah, který je dán vzájemným působením objektivní skutečnosti vnímané prostřednictvím životního způsobu určitého jazykového společenství a jazykového systému (např. francouzský výraz „livre d'occasion“ je viděn z hlediska způsobu nabytí, zatímco český ekvivalent „antikvární kniha“ z hlediska místa nabytí).

činnosti, a to v kombinaci dvou jazyků: angličtina/němčina, angličtina/francouzština, angličtina/ruština, němčina/francouzština, němčina/ruština. Umožňuje to skladba předmětů, které studenti absolvují především ve druhém a třetím ročníku (s výjimkou obchodní korespondence, jejíž výuka začíná již v prvním ročníku) a mezi něž patří, např. pro kombinace s francouzským jazykem,<sup>7</sup> Francouzština v komerční praxi 1–2 (cílem je uvést studenty do problematiky podniku a sociálně-ekonomických realit v podnikatelském frankofonním prostředí a vybavit je jazykovými dovednostmi potřebnými při zpracování odborných témat písemnou či ústní formou), Odborný text ve francouzštině 1–2 (cílem je rozvíjet schopnost studentů orientovat se v autentických odborných textech na základě studia odborné slovní zásoby a gramatických struktur typických pro odborné texty z oblasti bankovníctví, ekonomiky, informatiky i z oblasti práva), Obchodní korespondence ve francouzštině 1–2 (cílem je, aby si studenti osvojili základní pravidla pro písemnou komunikaci nejprve na modelových příkladech dopisů a jiných písemných dokumentů a poté znalost těchto pravidel aplikovali při vyhotovování obchodních a jiných písemností vycházejících z reálných obchodních situací), Překlad v komerční praxi 1–2 (cílem je seznámit studenty se základní problematikou teorie překladu a na základě stanovení pravidel francouzsko-českého a česko-francouzského překladu v oblasti morfologie, lexikologie, syntaxe a stylistiky je vést k praktickému použití překladatelských postupů při překladu odborných textů), Tlumočení v komerční praxi 1–2 (cílem není vychovat profesionální tlumočníky, ale poskytnout studentům základní tlumočnické znalosti a dovednosti tak, aby je v případě potřeby mohli v praxi efektivně využít).

Jak sám název bakalářského oboru Cizí jazyky pro komerční praxi napovídá, absolventi naleznou uplatnění především v prostředí managementu firem, vnitrostátních i mezinárodních institucí, např. ve sféře obchodu a služeb, v bankovníctví, v médiích, institucích státní správy, tedy všude tam, kde mohou znalost odborného jazyka využít.

Položme si nejprve otázku, co vlastně rozumíme pod pojmem „odborný jazyk“? „Termín odborný jazyk označuje systém prostředků, jejichž výběr a uspořádání slouží k ústní nebo písemné komunikaci odborného obsahu, vědeckého, technického či jiného“ (HENDRICH, Josef, 1988, s. 119). Zjednodušeně řečeno, odborným jazykem rozumíme soubor všech jazykových prostředků, které se v daném oboru používají.

7) Stejně předměty jsou vyučovány i pro anglický a německý jazyk (tj. Angličtina v komerční praxi 1–2, Němčina v komerční praxi 1–2, Odborný text v angličtině 1–2, Odborný text v němčině 1–2, Překlad v komerční praxi 1–2 a Tlumočení v komerční praxi 1–2), u ruského jazyka je předpokládána nižší úroveň jazykové vybavenosti studentů, a proto je větší důraz kladen na obecný jazyk. V rámci odborného jazyka musí studenti povinně absolvovat předměty Ruská obchodní korespondence 1–2, Podnikatelská ruština, Překladatelský seminář 1–2 a jeden semestr Tlumočnického semináře.

Výzkumu odborného jazyka byla věnována v minulosti velká pozornost, přesto se dá říci, že se jedná o dosud ne zcela jasně vymezenou oblast, o čemž svědčí i fakt, že v mnoha jazycích se objevují různá označení, která jsou obvykle chápána jako ekvivalentní výrazy tohoto pojmu. Např. ve francouzštině existují pro odbornou francouzštinu termíny „le français de spécialité“, „le français spécialisé“ a „le français sur objectif spécifique“. Zatímco první dva výrazy lze považovat za skutečné ekvivalenty odpovídající českému pojmu „odborný jazyk“ (v našem případě přesněji „odborná francouzština“), výrazu „le français sur objectif spécifique“ odpovídá v češtině „francouzština pro specifické účely“. Jejich srovnáním se zabývá Parpette (PARPETTE, Chantal, 2004, s. 16–18), ze kterého vyplývá, že termín „le français sur objectif spécifique“ je spíše pojem nadřazený k výrazu „le français de spécialité“, neboť specifickým účelem nemusí být nutně dosažení odbornosti v určité oblasti. Jejich rozlišení může být podle Parpette provedeno i na základě nabídky a poptávky. Zatímco univerzity a jiné vysoké školy nabízejí svým posluchačům kurzy odborného jazyka, jazyk pro specifické účely je vyučován na základě poptávky a potřeb vymezeného okruhu lidí. Parpette ale zároveň poznamenává, že hranice mezi výukou odborného jazyka a jazyka pro specifické účely se mnohdy stírají. Program „na objednávku“, tj. vytvořený pro specifický účel, může totiž více či méně kopírovat program výuky odborného jazyka.

Výzkum odborného jazyka byl veden v několika rovinách z různých metodologických pohledů. V první polovině minulého století se postupně profilovaly určité pohledy na vnitřní strukturu a členění této jazykové oblasti, které vykrystalizovaly ve dva typy jazykových modelů (BŘEZINA, Jaroslav, 2006, s. 46–57): horizontální (model popisující vzájemné postavení a vazby odborného jazyka jednotlivých oborů či vědních disciplín, mluvíme o funkčním stylu konkrétního jazyka) a vertikální (model zaměřující se především na vnitřní strukturu odborného jazyka a zkoumající odborný jazyk podle stupně abstraktnosti a komunikujících partnerů). V odborné literatuře se můžeme setkat rovněž s teoriemi, které studují odborné jazyky z hlediska systematické lingvistiky, z hlediska pragmaticko-lingvistického a kognitivně lingvistického.

Vedle klasických prací, které spojuje funkčně komunikativní aspekt (např. v dílech Waltera von Hahna, Lothara Hoffmanna aj.), se dnes setkáváme především s textovým a kontrastivním přístupem k odbornému jazyku, který pramení z potřeby internacionalizace hospodářství a společnosti a z interkulturní perspektivy, neboť osvojování jazyka jako nástroje dorozumívání je neodmyslitelně spjata s poznáváním země a kultury nositelů jazyka. Tento přístup koresponduje i se sociolingvistickým modelem překladatelského procesu Hatima a Masona, jehož centrem je „text a jeho struktura, na niž se podílí komunikativní proces, do něhož spadá uživatelská jazyková vrstva a záměrné užití rejstříku, dále pragmatická dimenze i sémiotický podíl, který považuje za znak nejen slovo, ale celý text i žánr“ (KNITTLOVÁ, Dagmar, 2000, s. 122).

V této souvislosti je třeba zmínit i Bohuslava Havránka, který chápe odborný styl jako jeden ze čtyř funkčních stylů, ze kterých se skládá lidská komunikace (tj. styl komunikativní, odborně praktický, vědecko-teoretický a estetický). Podobně jako další zástupci tzv. Pražské školy zkoumá jazyk, včetně odborného jazyka, z hlediska jeho funkčnosti a chápe ho jako součást obecného jazyka.<sup>8</sup>

### Výuka odborného jazyka jako průprava k překladu

Na zmíněnou proměnlivost světa a stupňující se požadavky trhu práce by měla reagovat i výuka na středních a vysokých školách. Nutnost výuky odborného jazyka je dnes nepopiratelná. Jak je uvedeno ve Společném evropském referenčním rámci pro jazyky (s. 134), „stanovení záměrů a cílů jazykového učení a vyučování by mělo vycházet ze zhodnocení potřeb studentů a společnosti, dále z úkolů činností a procesů, jichž se budou muset studenti účastnit, aby mohli uspokojit tyto potřeby, a z kompetencí a strategií, které si za tím účelem potřebují rozvíjet nebo budovat.“ Ve Společném evropském referenčním rámci pro jazyky je dále upřesněno, že hlavní cíle učení se cizím jazykům mohou být „specifické“, jejichž výsledkem jsou specificky zaměřené kurzy, tzn. kurzy odborného jazyka (s. 140). Odborná jazyková kompetence je dnes považována za významnou součást profilu absolventa jak střední, tak i vysoké školy, což vyplývá z požadavků praxe, neboť znalost jazyka daného oboru zvyšuje zcela jistě cenu absolventa na trhu.

Jak už bylo řečeno, aby se studenti mohli co nejefektivněji účastnit komunikativních aktů, musí si osvojit nezbytně nutné kompetence, být schopni uvést tyto kompetence do praxe a zapojit takové strategie, které jsou nezbytné k tomu, aby se tyto kompetence v praxi používaly.

Student, který ukončil svá středoškolská studia, má obvykle jen mlhavé znalosti o daném oboru. Jeho obecné vzdělání mu umožnilo získat znalost obecného jazyka, případně základy jazyka odborného. Začne-li studovat odborný jazyk na vysoké škole, často se ocitá ve stejné situaci jako překladatel, kterému byl zadán text z oboru, který je mu naprosto cizí. Oproti studentovi je však překladatel ve výhodě, neboť již ovládá techniku překladu a má určitou praxi, jež mu umožňuje vypořádat se lépe s problémy, které na něho daný text klade. Pokud se ale v této situaci ocitne student, tzn. že má vyřešit problémy spjaté s překládáním a vypracovat kvalitní překlad, musí nejprve zvládnout jazyk dané oblasti. Z čehož vyplývá, že výuka odborného jazyka by měla předcházet výuce odborného překladu.

8) *Základy teorie funkčních stylů* položil ve stati *Úkoly spisovného jazyka a jeho kultura* (vyšla ve sborníku *Spisovná čeština v r. 1932*) a později ji rozvinul ve studii *K funkčnímu rozvrstvení spisovného jazyka* (1942).

Formulování cílů ovlivňuje tvorbu kurikula, učebních materiálů i samotné výuky. Autoři učebnic či výukových materiálů a navrhovatelé kurzů by měli vzít v úvahu kompetence a strategie, jež mají být u studentů rozvinuty. Jak ale uvádí Parpette, výuka odborného jazyka klade nároky i na samotné vyučující, kteří se musí potýkat s několika problémy (PARPETTE, Chantal, 2004, s. 7):

1. Vyučující většinou není odborníkem v dané oblasti, vyučovat odborný jazyk pro něho tedy znamená, že „se dostává do kontaktu s profesní oblastí, která je pro něho nová.“<sup>9</sup>
2. Specifický způsob práce většinou znemožňuje použití učebních materiálů, které jsou dostupné na trhu. Existují sice učebnice pro odborný jazyk zaměřené na právo, cestovní ruch a obchod, z nichž lze použít určité dokumenty, ale většinou si musí vyučující vytvořit učební materiál sám.

V této souvislosti je třeba upozornit ještě na jedno úskalí. Vzhledem k tomu, že se odborný jazyk, zejména v určitých oborech, neustále vyvíjí, neboť vznikají stále nové a nové skutečnosti a objevují se nové předměty, vypracování materiálů vyžaduje i jejich neustálou aktualizaci. Obecně řečeno, je třeba vytvořit materiály vyhovující potřebám daného oboru, ale i samotným studentům.

Výuka odborného jazyka spočívá především v práci s autentickými odbornými texty, které slouží k rozvíjení komunikativních dovedností. Důležité je, aby byly tyto texty velmi různorodé. Může se jednat o učebnicové texty nebo články z vědeckých publikací a časopisů, ale i o dokumenty, se kterými se setkáváme v každodenním životě (např. informační brožury z bank, pojišťoven, pošty nebo různé návody a pracovní postupy). Většinou se tedy nejedná o texty čistě odborné, ale o dokumenty, které jsou určeny široké veřejnosti, tedy o texty populárně naučné.

I tento typ textů je zdrojem typických funkčně gramatických struktur a příslušné terminologie. Při výběru textu je tedy třeba vzít v úvahu jeho jazykovou složitost, typ textu, jeho délku a v neposlední řadě i důležitost z hlediska studenta, tzn. do jaké míry může téma studenta zajímat a tím ho i motivovat k udržení soustavného úsilí o porozumění textu. Tyto texty bývají pro studenty zpočátku obtížné, ale jakmile se naučí s nimi pracovat, jsou velkým přínosem pro jejich odborné jazykové kompetence. Má-li být výuka odborného jazyka chápána jako příprava k odbornému překladu, pak je třeba na základě textu připravit pro studenty takové aktivity, které by u nich rozvíjely také kompetence nezbytné pro práci překladatele.

9) *V této souvislosti si Parpette klade otázku, zda je možné vyučovat např. právníkovou francouzštinu, aniž bychom byli právníci. Uvádí, že je třeba si uvědomit, že kurz práva ve francouzštině není totéž co kurz právníké francouzštiny. Kurz práva ve francouzštině počítá s tím, že posluchači ovládají právníké termíny, zatímco cílem kurzu právníké francouzštiny je zvládnutí jazyka potřebného k pochopení daných termínů.*



### Rozvíjení kompetencí nezbytných pro překladatele v rámci výuky odborného jazyka

Hlavním cílem odborné cizojazyčné výuky na vysoké škole je, aby student získal znalosti, které mu umožní jednat odborně, interkulturně a podle dané jazykové situace. Jakým způsobem a do jaké míry si tedy mohou studenti při výuce odborného jazyka prohlubovat již zmíněné kompetence překladatele, které jsou vyžadovány evropskou normou EN 150 38?

Hlavní náplní kurzů zaměřených na výuku odborného jazyka je práce s odbornými texty. Cílem není jen nácvik čtení s porozuměním, ale i rozvíjení dalších schopností, např. oddělovat důležité informace od druhořadých, zjišťovat příčinné souvislosti událostí zmíněných v textu, zobecňovat fakta a v neposlední řadě i naučit se pracovat s jazykovým materiálem textu, tzn. rozlišovat slovní zásobu podle tematických okruhů (v případě Cizích jazyků pro komerční praxi se jedná nejčastěji o ekonomii a právo), podle stylu (např. rozlišení slov slohově neutrálních a slohově zabarvených, u odborného textu především termínů) nebo podle citového zabarvení. Všechny tyto dovednosti mohou studenti později využít i při práci s textem v překladatelských seminářích.

Hlavním a nezastupitelným aspektem učení se jazyku je rozvoj lingvistických kompetencí, tzn. schopnosti produkovat věty podle pravidel logiky a gramatiky, uspořádat je tak, aby vyjadřovaly význam. Tyto kompetence lze rozvíjet cvičeními zaměřenými na gramatické tvary, a to formou doplňovacích cvičení, výstavbou vět na základě daného modelu, substitucí kategorií (např. činný rod X trpný rod, přítomný čas X minulý čas apod.), spojováním vět, případně i překladem vět. Pro rozvíjení terminologie mohou posloužit cvičení na odhadování či vysvětlování významu slov, nahrazování slov synonymy, doplňování slov, procvičování slovních spojení, přiřazování definic a jejich vysvětlení, výběr z alternativ (např. najděte slovo, které do této řady nepatří) apod. Při rozvíjení slovní zásoby je třeba vést studenta k volbě správného výrazu navozením situace nebo kontextu výpovědi a především k práci se slovníky a jinými referenčními příručkami. Porozumění textu lze nacvičovat na základě pravdivosti nebo nepravdivosti tvrzení, pomocí odpovědí na otázky, diskuzemi o textu či jeho sumarizací a vyjadřováním hlavních myšlenek textu.

Pro práci překladatele je vedle jazykové kompetence vyžadována i stylistická odborná způsobilost ve zdrojovém a cílovém jazyce. Studenti musí být tedy vedeni k tomu, aby při práci s textem byli schopni určit typ textu (případně i žánr),<sup>10</sup> jeho funkci, strukturu textu i jeho hlavní myšlenky a vhodně je sumarizovat. Proto je třeba, aby byli studenti nejdříve seznámeni s charakteristickými znaky různých druhů textů a rozdílů mezi nimi. Je rovněž důležité, aby uměli uplatnit tyto znalosti při tvorbě vlastních textů a při prezentaci specifických druhů textů, jako jsou např. různé grafy, tabulky apod.

10) Odborný styl má v každém jazyce svůj standard, který musí překladatel vzít v úvahu. Lexikální a gramatické prostředky by měly odpovídat celkovému zaměření originálu a přitom respektovat normy, které pro daný žánr existují v jazyce překladu.

Výuka odborného jazyka může být vedena tak, aby prohlubovala i technické kompetence studenta. Důležité je naučit studenty efektivně používat slovníky, které jsou významnou jazykovou příručkou nejen při čtení textů a při písemném projevu, ale i nezbytným nástrojem každého překladatele. Je tedy třeba připravit takové aktivity, které by vedly studenty k práci s výkladovými a překladovými slovníky, ať už obecnými nebo odbornými, tezaury a různými typy encyklopedií a jiných referenčních příruček, které jsou pro práci překladatele nezbytné, včetně využití internetu, ale také například k možnosti využití konzultace s rodilými mluvčími či odborníky v dané oblasti.

Práce s počítačem a vyhledávání na internetu jsou pro dnešní generaci studentů běžnou součástí jejich každodenního života. Efektivní používání počítače při prezentacích, referátech či psaní textů seminárních, bakalářských, diplomových a jiných prací je dnes spolu se schopností přečíst a prezentovat text v cizím jazyce nutnou podmínkou úspěšného studia. Studenti umí používat různé vyhledávací nástroje a systémy, předmětové adresáře a virtuální knihovny. Jsou-li k tomu vytvořeny podmínky, je možné naučit studenty práci s překladovou pamětí či korpusy, ukázat jim výhody práce s korpusem a naučit je využívat korpus pro jejich vlastní lingvistickou práci.

V souvislosti s rozvíjením technických kompetencí si studenti zároveň rozšiřují i svou rešeršní odbornou způsobilost, nezbytnou pro získávání a zpracování informací. Úkolem vyučujícího je poukazovat na možnosti rešeršní práce a usměrňovat studenta, aby se nezaměřoval jednostranně na určitý typ zdrojů a neopomíjel tak jiné, neméně důležité informace. Dále je třeba poukazovat i na problém kvality zdrojů, neboť snadnost zveřejňování dokumentů na internetu přinesla publikační explozi, autoři zveřejňovaných příspěvků často zůstávají v anonymitě a mnohdy se dá jen těžko určit, jedná-li se o informaci původní či převzatou. Diskutovatelná je často i serióznost těchto informací. Toho všeho si musí být uživatel internetu vědom a studenti by proto měli být vedeni k tomu, aby se pokusili zhodnotit každý vyhledaný text či informaci z hlediska jejich kvality a serióznosti.

V důsledku změn ve společnosti se zvyšuje i mobilita občanů, a tím se prohlubuje potřeba interkulturní komunikace. Aby mohl komunikační proces probíhat bez problémů a případných nedorozumění, je třeba mít rovněž určité znalosti a dovednosti, které lze shrnout v pojmu interkulturní kompetence. Interkulturní kompetence jsou důležitou stránkou sociální kompetence nejen odborných pracovníků a manažerů, kteří se ve své práci setkávají či přímo spolupracují s příslušníky jiných kultur, ale i pro překladatele, neboť i poznávání cizích kultur, uvědomění si rozdílů a společných prvků může přispět k odbourávání chyb při překladu. Vybrané texty a témata by tedy měly vedle odborných kritérií splňovat i požadavek zprostředkování informací o příslušných zemích, vést ke srovnávání a vytváření vlastních názorů. Efektivita získávání interkulturních dovedností může být u studenta zvýšena především jeho studijním pobytem v dané zemi.

Jedním z podstatných rysů vysokoškolského studia je i samostudium. Studenty je tedy třeba vést k aktivnímu vyhledávání nových informací. V praxi by to mělo vypadat tak, že si student při výuce osvojí učební strategie a techniky a naučí se k problémům přistupovat samostatně, aby byl později schopen přenášet své vědomosti do nových situací a řešení jednotlivých problémů. Samostudium má velký význam právě pro budoucího překladatele odborné literatury, který je nucen prakticky po celý profesní život rozvíjet a doplňovat své znalosti a dovednosti a orientovat se na stále nové a nové obory.

Studenti musí být dále vedeni ke zvládnutí týmové práce, formulování a vyjádření vlastních názorů a postojů, k čemuž mohou posloužit různá cvičení pro párovou či skupinovou práci.

### Závěr

Schopnost komunikovat odborně v cizím jazyce je nepostradatelná nejen pro budoucí překladatele odborných textů, ale v dnešní době i pro všechny absolventy vysokých škol, neboť jen takto jazykově vybavení studenti mohou být připraveni na konkurenci na mezinárodním trhu práce a na mobilitu lidské pracovní síly. Pro vyučující z toho vyplývá, že je třeba se neustále zamýšlet nejen nad obsahovým profilem výuky, ale i nad formami a metodami, které mohou proces výuky a učení se jazyku zefektivnit. Ve výuce by měl být uplatněn interaktivní přístup, a to využitím již zmíněných autentických materiálů a různých technik, které umožňují rozvoj komunikativních, ale i sociálních a jiných dovedností. Využitím moderních technologií lze zapojit studenty do procesu vzdělávání a učinit z nich tak aktivní subjekty odborné cizojazyčné výuky. Systematickým rozvíjením jazykových, odborných, interkulturních, technických i řešeršních kompetencí je pak možné rozšířit i jejich přístup k informacím, zapojit je do mezinárodních projektů a připravit je případně i na povolání překladatele nebo na situaci, kdy se v rámci svého povolání v roli překladatele ocitnou.

### Použitá literatura:

- BALOUN, Jaroslav (1986): K některým aktuálním problémům odborného překladu, in: Vilíkovský, Ján, ed., *Překlad včera a dnes*, s. 367–369. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- BŘEZINA, Jaroslav (2006): Přetrvávající otazníky v oblasti výzkumu německého odborného jazyka. *Acta Oeconomica Pragensia* 14 (4): 46–57.
- DELISLE, Jean, (1992): Les manuels de traduction: essai de classification. *TTR: traduction, terminologie, rédaction* 5 (1): 17–47.
- DUBSKÝ, Josef (1989): K otázce lexikografie v přípravě překladatelů, in: HRALA, Milan, ed., *AUC Philologica* 4–5, *Translatologica Pragensia* I, s. 195–198. Praha: Univerzita Karlova.
- Hanáková, Milada (1989): Je lexikální stránka jazyka důležitá? (Poznámka k úloze lexikologie ve výuce cizím jazykům na vysokých školách), in: HRALA, Milan, ed., *AUC Philologica* 4–5, *Translatologica Pragensia* I, s. 199–205. Praha: Univerzita Karlova.
- HANÁKOVÁ, Milada (1992): Odborný překlad: znalost oboru nebo jazyka?, in: HRALA, Milan, ed., *AUC Philologica* 4, *Translatologica Pragensia* IV, s. 97–106. Praha: Univerzita Karlova.
- HAUSENBLAS, Karel (1972): Výstavba jazykových projevů a styl. Praha: Univerzita Karlova.
- HENDRICH, Josef (1988): Didaktika cizích jazyků. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- HRDLÍČKOVÁ, Hana (1983): K otázce místa mateřského jazyka v přípravě budoucích překladatelů, in: HRALA, Milan a Jindřich VESELÝ, ed., *AUC Philologica* 4–5, *Slavica Pragensia* XXIII, s. 335–338. Praha: Univerzita Karlova.
- ILEK, Bohuslav (1977): Místo teorie odborného překladu v soustavě věd o překladu, in: POPOVIČ, Anton, ed.,

*Překlad odborného textu*, s. 9–24. Bratislava: SPN.

KNITTLÖVA, Dagmar (2000): *K teorii a praxi překladu*. Olomouc: Univerzita Palackého.

LEVÝ, Jiří (1996): *České teorie překladu. Vývoj překladatelských teorií a metod v české literatuře*. Praha: Ivo Železný.

MANGIANTE, Jean-Marc a Chantal PARPETTE (2004): *Le Français sur Objectif spécifique : de l'analyse des besoins à l'élaboration d'un cours*. Paris: Hachette. Aktualita – Ústav translatologie FF UK. [online].

[cit. 2011-03-18]. Dostupný z: <http://utrl.ff.cuni.cz/>.

Certifikace překladatelských služeb dle normy ČSN EN 15038:2006. [online]. [cit. 2011-03-24]. Dostupný z: [http://www.acta-cz.org/Certifikace\\_preklatatelskych\\_sluzeb\\_podle\\_csn\\_en15038.pdf](http://www.acta-cz.org/Certifikace_preklatatelskych_sluzeb_podle_csn_en15038.pdf).

Popis IS/STAG. [online]. [cit. 2011-03-20]. Dostupný z: <http://stag.zcu.cz/>.

Společný evropský referenční rámec pro jazyky. [online]. [cit. 2011-03-25]. Dostupný z: <http://www.msmt.cz/mezinarodni-vztahy/spolecny-evropsky-referencni-ramec-pro-jazyky>.

**Daniel Křížek**

## ***Súfismus na Západě: taríqa naqšbandíja haqqáníja***

*The article deals with the taríqa or mystical order Naqshbandiyya Haqqaniyya. The text consists of three main parts. The first one deals with broader Naqshbandi tradition, sketches briefly history of the order and significance of important leaders or saints of the order and explains existence of different branches of the order. The second part introduces briefly into the phenomenon of Sufism in the West. The final part then analyzes presence of a relatively new branch of Naqshbandiyya, Haqqaniyya, in the West. It describes its structure, important features and activities. The attention is naturally paid to the leader of the order, shaykh Nazim Adil al-Haqqani.*

*Klíčová slova: súfismus, Islám, náboženský synkretismus, vztah západu a islámu, taríqa*  
*Key words: súfismus, Islam, religious syncretism, relationship with the West and Islam, taríqa*

Súfijský řád naqšbandíja je jedním z nejznámějších, nejrozšířenějších a také nejvlivnějších v „islámském světě“. Obvykle se jeho úspěšnost a respekt, kterému se těší, vyvozuje z faktu, že se prostřednictvím svých šajchů vždy hlásil k ortodoxii, trval na přísném dodržování šarʿy a prorocké sunny (tradice). Z pohledu praktikujících členů této taríqy

je *tasawwuf*<sup>1</sup> vlastně totéž co islám, případně jeho nezbytnou dimenzí, neboť jeho étos i základní principy, doktríny a praktiky jsou přímo odvozeny ze dvou fundamentálních zdrojů všeho islámského, to jest z Koránu a Prorokovy *sunny*.

Jméno řádu je odvozeno od jednoho ze šajchů či světců tvořících řádovou *sil-silu* (řetězec světců), Muhammada Bahá'uddína Naqšbanda (1317–1389), narozeného ne-daleko Bucháry v dnešním Uzbekistánu. Jméno Naqšband, které znamená persky „ma-líř“, může názvu tariqy propůjčovat podle odlišných výkladů různý symbolický smysl. Tak prvek jména *naqš* (rytina) může odkazovat na Božské atributy přítomné v srdci věřícího a *band* (stuha) pak na pevné spojení člověka s Tvůrcem.<sup>2</sup> Algar podle většiny množství textů spojených s tariqou uvádí význam přídomku Naqšband jako „ten, kdo upevňuje v srdci otisk Božího jména.“<sup>3</sup> Naqšband je označován za samotného zakladatele tariqy, jejíž *sil-sila* ovšem začíná již prorokem Muhammadem. Stál za značným rozmachem učení, které mělo za sebou již delší tradici a v oblasti Střední Asie bylo reprezentováno tzv. bratrstvem představených, *tariqa-je chwáďžagán*. V začátcích této tradice je nejvýznamnější postavení připisováno *chwáďžovi* Júsufovi al-Hamadánímu (1048–1140), který ovlivnil množství důležitých světců, postupně zakládajících samostatné řády.<sup>4</sup> Mezi jeho význačné nástupce lze zařadit ‘Abdulláha Barqího, Hasana Andaqího, Ahmada Jisiwího a zejména ‘Abdulháliqa Ghudždawáního (z. 1179). Ten je tradičně označován za tvůrce osmi základních principů regulujících obecně vnitřní život súfije, zvláště pak praktikování *dhikru*. Další tři principy pak doplnil Bahá'uddín Naqšband. Tato „posvátná slova“ (*kalimát-e qudsíja*) vlastně syntetizovala súfijské myšlení generací předcházejících vznik tariqy jako takové.

Pokud jde o rané dědice Naqšbandova učení, je třeba zmínit především ‘Alá'uddína ‘Attára (z. 1400) a ‘Ubajdulláha Ahrára (z. 1490). Ahrár, z pohledu nashromážděného majetku a styků s vládci zřejmě nejmocnější světec v celé *sil-sile*, využíval při formulaci svých konceptů myšlenek Ibn ‘Arabího a také Džaláluddína Rúmího. Podle Nizamiho sehrál Ahrár podstatnou roli při popularizaci Rúmího *Mathnawí* ve Střední Asii.<sup>5</sup> Základním východiskem tohoto osobního mentora zakladatele mughalské dynastie Bábura<sup>6</sup> bylo přesvědčení, že účelem lidského bytí je neustálé vzpomínání Boha, uvědomování si Boha za všech okolností. *Dhikr* by měl být základním stavem člověka. Podstatnou roli v následném vývoji tariqy měl také Ahrárův zájem o prosazení nadřazenosti *šarfy*. Jak podotýká Algar, důraz kladený řádem na integritu *šarfy* se postupně projevoval v mnoha různých

kontextech: v Indii v boji proti náboženskému synkretismu sultána Akbara,<sup>7</sup> v Dagestánu a západním Turkestánu proti ruskému imperialismu, ve východním Turkestánu proti čínské dominanci, konečně například i v Turecku proti režimu Kemala Atatürka.<sup>8</sup> V souvislosti s Ahrárem se také traduje množství legend o zázracích (*karámát*), které měl vykonat.<sup>9</sup> Různorodé aktivity šajcha Ahrára znamenaly další významné rozšíření tariqy, přičemž koncem šestnáctého století se její centrum postupně přesunulo na indický subkontinent. Zde se také v paňdžábském Sirhindu roku 1563 narodil pokud ne nejvýznamnější, tak jistě nejslavnější světec v dějinách naqšbandíje, šajch Ahmad Sirhindí (z. 1624).

Pozice tohoto světce je v rámci naqšbandíje z různých důvodů jedinečná. Studoval v Sialkotu, významném centru islámské vědy v mughalském období. Svou první polemickou práci, napsanou ještě před iniciací do naqšbandíje okolo roku 1600, vyjádřil svůj zásadní odpor k ší'itským učení, relativně velmi populárním na mughalském dvoře. Poté vyprodukoval ještě vícero knih, respektovaný a slavný se stal však zejména díky souboru 534 dopisů (*maktúbát*), z nichž 70 bylo adresováno mughalským úředníkům.<sup>10</sup> Dopisy byly z původní perštiny postupně přeloženy do různých jazyků a především díky nim získal Sirhindí titul *mudžaddid-i alf-i thání* (obnovitel pro druhé tisíciletí)<sup>11</sup> a také *imám-i rabbání* (Bohem inspirovaný imám). Tyto dopisy určené k obilhání obsahují většinu jeho idejí, z nichž některé těžko stravovali tehdejší zastánci přísné ortodoxie.<sup>12</sup> Lze se v nich setkat například s polemikou vůči konceptu *wahdat al-wudžúd* (jednota bytí), tradičně spojovaným s Ibn ‘Arabím a důrazem na koncept *wahdat aš-šuhúd* (jednota dosvědčení). Tyto koncepty dotýkající se primárně povahy *tawhídu* však, jak podotýká Schimmelová, mají mnoho společného a nelze je stavět do přísné opozice.<sup>13</sup> V dopisech jsou také obsa-

7) *Mughalský sultán Akbar (1556–1605) se kromě jiného proslavil snahou vytvořit synkretické náboženství dín-i illáhí stavějící především na etice, zahrnující prvky z islámu, hinduismu i dalších náboženských systémů. Šlo o odvážný, i když vzhledem k náboženské diverzitě panující v jeho říši snad i logický projekt, z pochopitelných důvodů však předem odsouzený k nezdaru.*

8) ALGAR, 1990, s. 18.

9) Viz GROSS, 1999, s. 158–172.

10) SCHIMMEL, 1975, s. 367.

11) Rok tisíc hidžry odpovídá roku 1591 podle gregoriánského kalendáře.

12) Významnou část těchto dopisů přeložených do angličtiny nabízí ANSARI, 1986, s. 173–316.

13) SCHIMMEL, 1975, s. 368. Pro podrobnější rozbor těchto konceptů odkazuje na MOLÉ, 1965, s. 108–110. Bashir Faruqi nicméně představuje zjednodušený pohled mudžaddida (Sirhindího či jeho následovníků ve větvi naqšbandíja-haqqáníja) na tuto otázku následovně: „...trvá na tom, že není absolutně žádný vztah mezi světem a jeho jediným Stvořitelem, kromě toho, že tento svět byl vytvořen Jím a je znamením, které

1) Ar. mystika.

2) KROPÁČEK, 2008, s. 222.

3) ALGAR, 1990, s. 18.

4) NIZAMI, 1991, s. 165.

5) Ibidem, s. 171.

6) Viz BEVERIDGE, 1921.

žena pojednání o súfismu obecně, o jeho terminologii, o vztahu *šarfy* a mystické cesty, o profetologii a podobně.<sup>14</sup> Nizami uvádí dvě hlavní roviny významu Sirhindího v širším rámci súfijského myšlení. Zaprvé upřesnil již zavedené mystické termíny a přidal některé nové, velmi přesně definované. Zadruhé velmi přesně popsal vlastní spirituální zkušenost a zároveň s takovou sebedůvěrou prováděl své žáky mystickou cestou, že „jím vybudovaný svět ducha se zdál být světem hmatatelné reality.“<sup>15</sup>

Šestnácté a sedmnácté století je obdobím velkého teritoriálního rozmachu řádu. Rozšiřuje se po celém území Střední Asie, do Povolží, do Afghánistánu, dále skrze indický subkontinent do Číny, na západě pak do Osmanské říše (Anatolie, Balkán, Sýrie), Írán byl díky vládě ší'itské dynastie Safíjovců naqšbandije spíše zapovězeným územím.<sup>16</sup> Zvláštní pozornost je třeba věnovat následovníkům Ahmada Sirhindího v rámci větve naqšbandija mudžaddidija. Mezi nimi bychom mohli zmínit zejména Muhammada Ma'súma (z. 1668), Mawlána Muráda (z. 1720), který šířil tariqu v Damašku, šáha Walíulláha (z. 1762), známého indického reformátora, či šajcha Ahmada Šahída z Rae Bareli (z. 1831). V indickém prostředí tyto postavy spojovala především snaha o obnovu vážnosti islámu a odpor vůči britské okupaci kontinentu. Například, jak uvádí Nizami, významnou organizační složku Velkého indického povstání z let 1857–59 tvořili následovníci zmíněného Ahmada Šahída, který sám zahynul v Balakotu v boji proti Britům.<sup>17</sup> Jako „hnutí odporu“ proti cizí vládě sloužila naqšbandija také významně ve Střední Asii koncem devatenáctého století, svou roli sehrála také při kurdské revoltě proti osmanské vládě pod vedením Ubajdulláha Naqšbandího.<sup>18</sup>

*indikuje Jeho skryté atributy...Předpokládejme vysoce vynalézavého člověka, který vytvoří abecedu a jisté zvuky, aby projevil svůj důvtip. Někdo přijde a trvá na tom, že ona abeceda a zvuky jsou identické s jejich vynálezcem. FARUQI, 1940, s. 134–135.*

14) *Tato pojednání jsou velmi originální a přesvědčivá. Čtenář se tak dopisech týkajících se vlastností Proroka dozví, že nelze srovnávat metody přibližování se Bohu (qurb) spojené s Prorokem a jeho druhy a metodami rozvinutými postupně súfijskými světci. „...termíny faná' [zanik v Bohu] baqá' [trvalost], džadhba [přitažlivost] a sulúk [vedení] jsou inovacemi (muhdath) vytvořenými (muchtará'át) světci.“ ANSARI, 1986, s. 219.*

15) NIZAMI, 1991, s. 179.

16) Viz HOURANI, 1981, s. 79. Určité vlivy by však samozřejmě bylo možné v této oblasti a období vysledovat. Viz NASR, 1985, s. 115–116.

17) NIZAMI, 1991, s. 186. V případě tohoto súfije mělo podle Nizamiho údajně poprvé v dějinách indického islámu dojít k přijímání holdu (ba'á) od lidí podnikajících džihád.

18) Zjiží uvedeného je zřejmé, že působnost naqšbandije se historicky neomezovala pouze na duchovní oblast života. Pokud je vláda nespravedlivá, nelegitimní, je třeba proti ní bojovat. Současný šajch haqqánije Saláhuddín z Ibizy říká, že jeden z nejslavnějších muslimských bojovníků nedávné minulosti šáh Ahmad Masúd, zavražděný 9.9.2001 agenti

Větev mudžaddidija dorazila do Istanbulu s šajchem Muhammadem Murádem (z. 1719). Zde pak působila jako určitá sunnitská protiváha proti bektášiji.<sup>19</sup> Turecko se ukázalo jako naqšbandiji velice přístupný prostor, v devatenáctém století jen v Istanbulu existovalo na několik desítek řádových domů<sup>20</sup> a aktivní je zde dodnes navzdory oficiálnímu zákazu pocházejícímu z doby kemalovských reforem. Vedle významné větve mudžaddidija dodnes existuje další větev chálidija, spojená s působením šajcha Chálida Kurdího (z 1827), který v závěru života žil v Damašku.<sup>21</sup> Zakořenila zejména v osmanské říši a na Kavkaze, kde se opět stala významnou silou boje proti ruské nadvládě, což platí dodnes. V současnosti různé odnože naqšbandije působí, jak v čistě duchovní, tak v širší společenské rovině, ve všech výše uvedených oblastech. Přibyla k nim ovšem oblast další, Evropa a Spojené státy. Právě v tomto pro islám relativně novém prostředí je velmi aktivní a získává stále více stoupenců naqšbandija haqqánija, zaštiťená autoritou šajcha Názima 'Ádila al-Haqqáního.<sup>22</sup> Ten bude podrobněji představen v následující kapitole.

Na začátku jsem uvedl jednu z hlavních charakteristik tariqu, důraz na dodržování *šarfy* a prorocké *sunny*. Lze však identifikovat přinejmenším dvě další. První z nich vyplývá z předchozího textu. Naqšbandijští světci se tradičně neuzavírali před okolním světem, jejich život se neomezoval pouze na aktivitu v duchovní sféře. Cítili zpravidla

*al-Qá'ídy, byl také naqšbandí. Což se mi ovšem z jiného zdroje dosud nepodařilo ověřit. Saláhuddín k této informaci ještě připojil ještě následující příběh. Masúd měl údajně v začátcích svého boje proti armádě Sovětského svazu v Afghánistánu sen, v němž k němu přišel prorok Muhammad a oblékl mu neprůstělnou vestu. Masúdovi se také v těžkých bojích zranění vyhybala. Pouhých několik dní před smrtí se mu měl zdát sen, ve kterém opět přišel Prorok a vestu z něho opět sňal.*

19) KROPÁČEK, 2008, s. 225.

20) Pro seznámení se s realitami súfijského života Turecka v 19. století lze vřele doporučit BROWN, 1868.

21) Narodil se v irácké Sulajmániji, proto „Kurdí“. V silsile haqqánije je ovšem nazýván Chálid al-Baghdádi, podle Bagdádu, kde delší dobu působil.

22) V některých odborných zdrojích se lze setkat s informací, že haqqánija je další z menších odnoží širší naqšbandije-mudžaddidije-chálidije. S tímto vymezením však nelze úplně souhlasit. Devětatřicátý světec silsily, ad-Daghestání, sice pocházel z daghestánské linie chálidije, nauka haqqánije však takovou přímou návaznost nedeklaruje, zdůrazňuje pouze obecnou návaznost na naqšbandijskou linii světců, jejíž součástí jsou samozřejmě také Ahmad Sirhindí a Chálid Kurdí. Jejich učení také ve výkladech šajcha Názima a dalších autorit řádu přirozeně rezonuje. Přílišný důraz na zmíněné větve by nutně ubíral Velkému šajchovi haqqánije na autoritě. Tyto větve (případně další odnože těchto hlavních větví) totiž mají odlišné genealogie a o legitimitost různých článků těchto genealogií se vedou spory.

odpovědnost za stav společnosti, ve které žili a jistě i díky kladenému důrazu na *šarʿu* chápali jako svou povinnost společnost reformovat v souladu s nároky Božího zákona, působit na smýšlení a rozhodování vládců, bojovat proti neislámské vládě a podobně. Některé příklady jsem uvedl. Druhou charakteristikou by pak byla relativní volnost světců v nakládání se staršími výklady různých konceptů, které podle svých představ a potřeb přeformulovávali a dodávali jim nové významy. Jako jeden příklad za všechny může posloužit *dhikr*, rituál, k jehož správné formě a obsahu vzniklo v dějinách tariqy množství, často až protichůdných výkladů.

Předcházející pasáž byla ze zřejmých důvodů koncipována jako jen velmi stručné uvedení do dějin tariqy naqšbandíje. Zmínil jsem její vznik, tradici, geografické rozšíření a další větvení, některé podstatné postavy řádu s jejich významnějšími myšlenkami. Není však v možnostech této studie blíže představit aktivity a dílo všech autorit řádu, představující jinak významnou a bohatou kapitolu dějin sufismu a obecně islámu. Účelem bylo pouze nastínit, z jaké širší tradice vychází současná naqšbandíja haqqáníja. V jejím učení mají své pevné místo mystické, teologické, etické a jiné koncepty formulované v rámci této tradice.

#### Súfismus na Západě

Následující pasáž je zamýšlena jako velmi stručný úvod ke zkoumání sufismu v relativně nových západních prostředích.<sup>23</sup> Nejprve poskytnu ty nejzákladnější informace o přítomnosti sufismu v západních prostředích a nastíním obecné charakteristiky týkající se jeho různých projevů, učení a aktivit různých tariq. Spojení tohoto tradičního duchovního islámského proudu s novým prostředím podněcuje zájem vědců z různých společensko-vědních oborů, kteří k jeho zkoumání využívají různých teoretických východisek a metodik.

Pokud budeme Evropu jako první důležitý region pro novodobé šíření sufismu vymezovat tradičně geograficky<sup>24</sup>, musíme konstatovat, že islám a potažmo sufismus byl po dlouhá staletí součástí kulturní scény některých jejích částí, v některých pak jeho tradice pokračovala navzdory různým překážkám až do současnosti. V prvním případě je namístě zmínit především Španělsko či *al-Andalus*,<sup>25</sup> v druhém pak Balkán<sup>26</sup> a určité oblasti jižního Ruska, respektive Sovětského svazu.<sup>27</sup> Ve dvacátém století se sú-

fismus v Evropě znovu etabluje, díky přistěhovalectví z muslimských zemí nejprve v její západní části. Objevují se zde v různých odnožích prakticky všechny nejvýznamnější světové tariqy, naqšbandíja, qádíríja, tidžáníja, murídíja, ahmadíja-idrísíja, šádhilíja, bektášíja, čištíja, rifáʿíja, včetně jejich nejrůznějších odnoží.

Nové etablování sufismu v Evropě a dále v severní Americe však není spojeno výhradně s imigrací. Významnou roli v přizpůsobování východních tradic novému prostředí sehráli domácí obyvatelé. Jedním z prvních byl Georgij Gurdjef (z. 1949) propojující prvky duchovních nauk dálného východu s těmi súfijskými, zvláště z tradice mawlawíje. Tohoto rodáka z Alexandropolu v dnešní Arménii lze považovat za průkopníka „eklektického a univerzalisticky orientovaného sufismu“.<sup>28</sup> Jako pokračovatele této tradice můžeme chápat Idrise Šáha (1924–1996), pocházejícího ze smíšené afghánsko-skotské rodiny. Podobně jako Gurdjef nebo například ʿInájat Chán vysvětloval sufismus jako cestu, která spojuje jednotlivá náboženství. Byl autorem vícera titulů, které pomohly popularizovat tradici islámské mystiky na Západě.<sup>29</sup>

Volně lze do této tradice zařadit také myslitele spojené s takzvanou perennialistickou či tradicionalistickou školou,<sup>30</sup> pro níž je charakteristická představa, že existuje jakási „věčná moudrost“ (*philosophia perennis*), že různé náboženské tradice mají společné jádro, přičemž sufismus může představovat zvláště užitečnou cestu k tomuto jádru. Do této širší myšlenkové školy lze zařadit především Ivana Aguéliho (1869–1917), Reného Guénona (1886–1951), Frithjofa Schuona (1907–1998), Martina Lingse (1909–2005), Tita Burckhardta (1908–1984), Jean-Louise Michona (n. 1924) či Seyyeda Hosseina Nasra (n. 1933).<sup>31</sup> Důležitým prvkem tohoto proudu „intelektuálské mystiky evropských konvertitů“<sup>32</sup> se stala spiritualita spojená s tariqou šádhilíj, reprezentovaná také její severoafrickou odnoží ʿalawíj.<sup>33</sup> Například Frithjof Schuon byl iniciován přímo

28) WESTERLUND, 2004b, s. 21.

29) Mezi nejdůležitější patří *The Sufis* (1964), *The Way of the Sufi* (1968) a *The Commanding Self* (1994). Nakladatelství Octagon Press, ve kterém tyto a další jeho knihy vyšly, sám založil. Pro více informací viz např. oficiální webové stránky [www.idriesshah.com](http://www.idriesshah.com). Hodnocení Idrise Šáha není zdaleka jednoznačné. Jsou s ním spojeny různé kontroverze, například kvůli způsobu, se kterým naložil s majetkem darovaným Gurdjefovým studentem Johnem Bennettem nebo kvůli nedoložení rukopisu, kterého měl údajně využít jeho bratr při překladu Rubáʿiját Omara Chajáma (1968).

30) Obecně by bylo možné hovořit o perennialistické filozofii (*philosophia perennis*).

31) Muslimská jména užívána po konverzi: Aguéli (ʿAbdulhádí), Guénon (ʿAbdulwáhíd), Schuon (Ísá Núruddín Ahmad), Lings (Abú Bakr Siráduddín), Burckhardt (Sídí Ibráhím), Michon (ʿAlí ʿAbduľchálíq).

32) KROPÁČEK, 2008, s. 276.

33) Jde o nástupkyni starší tariqy darqawíje spojené s působením šajcha Muhammada

23) Těmi rozumím západní Evropu a severní Ameriku.

24) Nabízí se například kulturní definice související primárně s křesťanstvím.

25) K sufismu ve středověkém *al-Andalusu* viz například ADDAS, 2000 nebo AUSTIN, 1971. Opozici vůči sufismu v *al-Andalusu* se zabývá FIERRO, 1999, s. 174–206.

26) Viz NORRIS, 1993, zejména str. 82–137.

27) Viz např. NORRIS, 2006, zejména str. 92–105; EXNEROVÁ, 2008. K tématu středověkého propojení křesťanského světa a islámské mystiky viz KROPÁČEK, 2008, s. 271–276.



šajchem Ahmadem b. Mustafou al-‘Alawím (z. 1934). V rámci této myšlenkové školy působilo také množství myslitelů, kteří nepřikročili ke konverzi a setrvali v křesťanství. Guénon označoval tento přirozeně velmi eklektický, univerzalistický duchovní proud za střešujícím termínem *religio perennis*. Mimo tento proud ovšem stáli a stojí někteří evropští konvertité, kterým je cizí právě zmíněné propojování různých náboženských tradic, trvají na podřízení súfismu islámskému právu a jejich nejzazším cílem je islamizace Západu. Mezi ně lze zařadit například Brita Iana Dallase (‘Abdulqádir ad-Darqáwí, n. 1930) z tariqy darqáwíja, jehož následovníci se nazývají symbolicky *murábitún*.<sup>34</sup> Do značné míry tyto charakteristiky platí také pro většinu reprezentace haqqáníje na Západě. Za jistou vstřícnost vůči integrování některých cizích prvků do rituálů tariqy i vůči určitým kulturním normám vlastním západnímu prostředí, je patrné přesvědčení o nadřazenosti islámu a o jeho historické roli.

Mezi osobnostmi popularizujícími súfismus na Západě se postupně začaly objevovat také ženy. Jako jednu z nejvýraznějších postav lze jmenovat Rusku Irinu Tweedie (1907–1999), která se profilovala jako reprezentantka naqšbandíje mudžaddidíje, v jejím pojetí však šlo o súfismus kombinovaný s hinduistickými prvky.<sup>35</sup> Z jejího odkazu dosud čerpají její nástupci, zejména Llewellyn Vaughan-Lee se sdružením „The Golden Sufi Center“ sídlícím v Kalifornii, kam se přestěhovalo z Evropy.<sup>36</sup> Ženy hrály relativně významnou roli v hnutí ‘Inájata Chána, který je autorizoval jako učitelky a průvodkyně súfismem ve Spojených státech již na začátku dvacátého století.<sup>37</sup> V současné době je integrace žen do tariq na Západě běžnou věcí.

Ať už za šířením súfismu a jednotlivých tariq stojí primárně místní konvertité nebo imigranti, lze v západním prostředí identifikovat určité trendy a často společné rysy vlastní různým formám tohoto fenoménu. Hlavním z těchto trendů je přizpůsobování se kultuře hostitelského prostředí. Obecně pro všechna náboženství platí, že je jejich vývoj ovlivňován novým prostředím. Věřící jednak vědomě, jednak nevědomě novému prostředí přizpůsobují často nejprve náboženskou praxi, později i formy sdělování daného poselství a podobně. V případě islámu jako důsledek rozpoznání tohoto trendu někteří autoři zavádějí termín Euro-islám<sup>38</sup>, jiní pak analogicky termín Euro-sú-

fismus.<sup>39</sup> Westerlund, který má na mysli především ty formy súfismu, v nichž významnou roli hrají konvertité, zejména typu výše uvedených perennialistů, konstatuje, že euro-súfismus charakterizuje tendence „transcendovat islám ve prospěch obecnějších náboženských pozic.“<sup>40</sup> Předesílám však, že to rozhodně není případ haqqáníje a zřejmě ani většiny z tariq aktivních na Západě. Vstřícnost vůči ostatním náboženským tradicím snad nelze označit za zcela chladný kalkul, súfijové jsou pověstní svou tolerancí. Nakonec však bývá tím zásadním ideálem a dlouhodobým projektem islamizace daného prostředí, potažmo světa. Pravidla dosažení spásy nejsou tak pružná jako například forma *dhikru*.

Ono přizpůsobování má tedy ve většině případů své přirozené hranice. Bez něho by ovšem různé súfijské tradice nedosahovaly na Západě úspěchů v podobě získávání nových členů. Odehrává se na různých rovinách, obvykle se ovšem nedotýká základních dogmat či doktrín. Výše jsem již uvedl akceptaci zapojení žen do aktivit tariq. Důležitou roli hrají konvertité, kteří se perfektně orientují v daných kulturách, mohou působit jako mluvčí muslimských komunit, přitom přirozeně přizpůsobují formu a často i obsah sdělovaného ve snaze oslovit nové publikum. Samotný jazyk jistě hraje důležitou roli při transformaci tradice. Prakticky ve všech tariqách se již stala angličtina obecným komunikačním prostředkem, což má také souvislost s prudkým rozvojem využití internetu v aktivitách řádů. Některé tariqy netrvají po konverzích na přijímání tzv. muslimských jmen. Relativně často se ve snaze neodradit případné či nové členy upozaduje důležitost *šar‘fy*, naopak se zdůrazňují prvky, které nevyžadují zvláštní disciplínu či kázeň a podobně. Jak shrnuje Malik, „...súfismus obecně a súfismus na Západě zvláště poskytuje velké množství kulturních artikulací, které interagují v diverzifikovaném veřejném prostoru v postmoderních a post-sekulárních společnostech...díky svým různým a alternativním módům artikulace a představování islámu jako bohatého a přitažlivého pokud jde o spiritualitu a kulturu, súfismus oslovuje mnoho lidí na Západě.“<sup>41</sup> Je skutečně zcela jasné patrné, že súfismus představuje zvláště atraktivní formu islámu pro lidi na Západě. Zde je však ještě třeba dodat, že lze předpokládat relativně velký počet evropských súfijů, kteří i navzdory formální konverzi nepraktikují islám. Jejich zájem o islám byl vyvolán právě setkáním se súfismem, s poezií či hudbou s ním spojenou, s knihami předních súfijských mistrů, setkáním s nimi. Na tyto aktivity se také dále omezují.<sup>42</sup>

al-‘Arabího ad-Darqáwího (1760–1823).

34) WESTERLUND, 2004b, s. 22.

35) Autorka knih *Chasm of Fire* (1979) a *The Daughter of Fire* (1987).

36) [www.goldensufi.org](http://www.goldensufi.org)

37) WESTERLUND, 2004b, s. 24.

38) Jedním z nejznámějších autorů pracujících s konceptem euro-islámu je Bassam Tibi. *Euro-islám má být v jeho pojetí alternativním projektem pro Evropu, upřednostněným zejména před těmi islamizačními*. Viz TIBI, 2008.

39) WESTERLUND, 2004b, s. 33.

40) WESTERLUND, 2004a, s. 4

41) MALIK, 2006, s. 24–25.

42) Tento fakt uvádí množství různých autorů. Mohu jej potvrdit i na základě výzkumu v rámci haqqáníje. V rámci její nauky jsou takoví lidé označováni za sympatizanty (*muhibbún*), hledající.

Úspěch tariq však závisí ještě na dalších okolnostech. Jak konstatuje Herman-senová, pro šíření súfismu na Západě hovoří například individualismus, voluntarismus, důraz na zkušenostní módy duchovna a například na oddělení náboženství od státu.<sup>43</sup> Ne všechnu zásluhu za úspěchy tariq však lze přičíst ochotě jejich šajchů k transformaci. Jak podotýká Bottcher, vedle struktury řádů a jejich schopnosti absorbovat různé národnosti, etnika a přesvědčení jsou zásadními elementy úspěchu jednak charisma daného šajcha a také jeho poselství, které vytváří či posiluje soudržnost řádu.<sup>44</sup> Toto poselství přitom může být velmi tradiční a odolné vůči jakýmkoliv změnám.

Westerlund, který si v souvislosti se „súfijskými teologiemi náboženství“ všímá míry praktického manifestování pluralismu či inklinace k němu u tariq působících na Západě, navrhuje jejich dělení na univerzalistické a exkluzivistické.<sup>45</sup> Osobně se nedomnívám, že je toto dělení příliš užitečné. Všechny tariqy, jejichž učení alespoň zčásti znám, by se podle daných kritérií nacházely vždy někde mezi oběma typy. Nadto sám Westerlund s použitím těchto kritérií nezachází příliš pečlivě. Reprezentantem exkluzivistického typu je zde výše zmíněný Ian Dallas, kromě jiného pro polemiky, v rámci nichž nahlíží evropskou společnost jako 'barbarskou' a vyjadřuje anti-kapitalistické a anti-demokratické postoje. Všechny uvedené prvky lze však bez nejmenších potíží nalézt také v projevech šajcha Názima, který v jeho studii reprezentuje opačný univerzalistický typ. V čem má však Westerlund nepochybně pravdu, v evropském kontextu je obecně pluralistická orientace posilována.<sup>46</sup>

Přes existenci určitých obecnějších trendů či rysů identifikovatelných v kontextu působení tariq na Západě, které jsem právě uvedl, je stále třeba vyhnout se nějakým přílišným generalizacím. Duchovní nauky i praxe různých tariq si dosud udržují značnou rozmanitost a nejbezpečnější cestou k jejich poznání zůstává dílčí případová studie. Lze uzavřít spolu s Malikem: „V rámci tohoto procesu difuze...odpovědi náboženských tradic obecně a súfismu zvláště se rozprostírají od ortodoxie k těm nejliberálnějším projevům.“<sup>47</sup>

#### Haqqáníja na Západě

Jak jsem předeslal výše, naqšbandíja haqqáníja je vlastně jen jednou z četných větví širší súfijské rodiny naqšbandíje, tradice značného geografického rozšíření a vlivu, který se neomezuje výhradně na duchovní sféru. Na počátku každé z jejích větví musí stát významná autorita, světec obdařený takovými schopnostmi a vlastnostmi, které mu zaručí

významné množství následovníků. Jedním z takových světců je právě i zakladatel haqqáníje, šajch Názim al-Haqqání. Než uvedu jeho základní životopisná data, umožním nejprve čtenáři seznámit se s touto postavou skrze optiku samotné haqqáníje:

*Šajch Muhammad Názim ‘Ádil al-Haqqání je imámem lidu upřímnosti, tajemstvím svatosti, který obnovil řád Naqšbandí na konci dvacátého století nebeským vedením a prorockou etikou. Naplnil společenství a planetu láskou k Bohu a láskou milovníků Boha poté, co potemněly ohněm a kouřem utrpení a teroru, hněvu a žalu.*

*Šajch Muhammad Názim ‘Ádil al-Haqqání je odkrývačem tajemství, strážcem světla, šajchem šajchů, sultánem asketů, sultánem zbožných a vůdcem lidí Pravdy. Byl nejvyšším mistrem bez sobě rovného v Božím vědění na konci dvacátého století a přenesl plamen tohoto vědění do nového tisíciletí. Je deštěm z oceánu vědění Řádu, který oživuje ducha ve všech částech světa. Je světlem sedmi kontinentů, jehož světlo přilákalo následníky ze všech částí planety. Je oděn do Světla Božské Přítomnosti. Je jedinečným své doby. Je orchidejí pěstovanou na zemi Božské Lásky. Je sluncem pro všechny vesmíry. Je znám jako „Světec dvou křídel“: vnějšího vědění a vnitřního vědění.*

*Šajch Názim je zázrakem Božích zázraků, krácejícím po zemi a vznášejícím se v nebesích. Je tajemstvím Božích tajemství zjevujících se v Jeho Božskosti a existující v Jeho Existenci. Je držitelem trůnu vedení, obnovitelem Božího Zákona, mistrem súfijské cesty, stavitelem Pravdy, průvodcem kruhu, lyrickou básní všech tajemství. Je mistrem světců a světlem mistrů. Hledači obcházejí Ka’bu jeho světla. Je fontánou vždy tryskající, vodopádem neustále přepádávajícím, řekou nepřetržitě tekoucí, oceánem nekonečně se čeřícím a omývajícím bezmezná pobřeží.*

*S plnou podporou všech požehnaných světců Zlatého řetězu a podle příkazu jeho šajcha, Velkého šajcha ‘Abdulláha al-Faíze ad-Daghestáního, šajch Názim ‘Ádil al-Haqqání šířil učení súfijského řádu Naqšbandí napříč světem. Bůh mu udělil zázračnou sílu skrze nepřetržitý, nepřerušovaný příjem energie ze Zlatého řetězu, se kterou neustále proniká celým světem, dosahuje každou oblast svou duchovní silou a poselstvím o Božím míru a harmonii.*

*Díky jeho osvícenému vedení zůstává učení Zlatého řetězce přitažlivé pro dnešní hledače Pravdy, tak jako tomu bylo před tisícem let. Řád Naqšbandí zůstává oázou míru ve světě utrpení a konfliktu. Jeho členové jsou pacifisté povahou a vždy se zasazovali za náboženskou toleranci. Následníci cesty Naqšbandí jsou komunitou stavitelů, kteří touží dosáhnout vyšší kvality života založené na vědomí Boha. Jako milovaný Přítel Boží (walí), šajch Názim ztělesňuje tuto filozofii. Po celém světě je znám pro své neutuchající úsilí prosadit dobrou vůli a sjednotit různé lidi a skupiny v jedinství Boží.<sup>48</sup>*

43) HERMANSEN, 2004.

44) BOTTCHER, 2000.

45) WESTERLUND, 2004b, s. 26–30.

46) Ibidem, s. 29.

47) MALIK, 2006, s. 21.

48) KABBANI, 2004a, s. 459–461. Autor citované pasáže, Hišám Kabbání, je chalífou šajcha Názima ve Spojených státech a jeho pravděpodobným nástupcem v čele tariqy.

Uvedený text je velmi poetickým vyjádřením významu, který šajch Názim má pro své následovníky, skrývají se v něm přitom různé aspekty jeho faktického působení. Jsou zde zmíněny předpoklady jeho autority spočívající především v jeho vlastnostech a schopnostech získaných na mystické cestě a v autorizaci jeho vlastním učitelem ad-Daghestáním. Je zde představena jeho mise, která má obecně spočívat v šíření míru po celém světě.<sup>49</sup> Také je zde odkazováno na jeho důležitost pro lidi hledající skutečnou realitu, pravé poznání. Díky jeho schopnostem mohou tohoto poznání dosáhnout.

Šajch Názim ‘Ádil al-Haqqání se narodil 23. dubna 1922 v Larnace na Kypru. Deklaruje, že je z otcovy strany příbuzný s ‘Abdulqádir Džíláním, zakladatelem řádu qádiríja.<sup>50</sup> Z matčiny strany pak s Džaláluddínem Rúmím, zakladatelem řádu mawlawíja.<sup>51</sup> Po dokončení střední školy odcestoval do Istanbulu ke studiu chemického inženýrství. Zde během prvního roku studia potkal svého prvního duchovního vůdce, Sulajmána Arzurúmiho (z. 1948), šajcha řádu naqšbandíja. Roku 1945 vyměnil Istanbul za Damašek, kde se poprvé setkal se svým mistrem ‘Abdulláhem ad-Daghestáním, poté se na jeho rozkaz vrátil znovu na Kypr. Roku 1952 se oženil s Hádždžou Amínou ‘Ádil, další ze studentek ad-Daghestáního a usadil se opět v Damašku. Na přání velmistra začal podnikat misijní cesty po Sýrii, kde začal pro tariqy získávat stoupence. V roce 1955 navštívil Bejrút, kde se poprvé setkal s rodinou Kabbání.<sup>52</sup> Tato významná sunnitská libanonská rodina se stala strategickým partnerem šajcha Názima na Blízkém východě, kde však rozhodně neleží těžiště aktivit tariqy.<sup>53</sup> ‘Adnán Kabbání se svým strýcem Mustafou Alajím jsou dnes hlavními šajchy naqšbandíje v Libanonu. ‘Adnánův bratr Hišám je pak od roku 1991 Názimovým chalífou ve Spojených státech a předpokládaným nástupcem v čele tariqy.<sup>54</sup>

49) V citátu není explicitně vyjádřena pozice islámu v celém Názimově projektu. Jakoby na konkrétní víře v kontextu tohoto univerzálního poselství nezáleželo. Tak to však není. V tomto případě nevysloveným předpokladem úspěchu projektu je islamizace světa. Jen v rámci islámu je totiž myslitelná potřebná relevantní reforma společností, „humanizace“ lidstva.

50) ‘Abdulqádir Džílání (z. 1166) byl správcem madrasy hanbalovského práva a ribátu v Bagdádu, kde je také pohřben.

51) Jméno řádu je odvozeno od titulu mawláná, Náš Pán, který byl dán zakladateli Džaláluddínu Rúmimu (1207–1273).

52) Správný přepis by měl znít „Qabbání“. Vzhledem k obecně vžitému používání přepisu jména neaktivnějšího člena této rodiny v tariče Hišáma ve formě „Kabbání“ se držím této varianty.

53) Jádro stoupenců šajcha Názima v Libanonu, Sýrii a Egyptě netvoří údajně více než několik málo desítek lidí. Viz NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 108.

54) Ne všichni členové rodiny však sdílí náklonnost k šajchu Názimovi. BOTTCHER (2000) jmenuje dva významnější členy rodiny, kteří nejsou Názimovými žáky, přičemž důvody se vzhledem k jejich zaměstnání zdají být nasnadě. Jde o Rášida Kabbáního, libanonského muftího a Marwána Kabbáního, ředitele náboženských nadací (awqáf).

Stále ještě v roce 1955 se šajch Názim uchýlil do ústraní nejprve v Jordánsku, poté v bagdádské mešitě ‘Abdulqádira Džíláního. Třicátého září roku 1973 zemřel třicátý devátý velký šajch tariqy ‘Abdulláh ad-Daghestání. Před smrtí autorizoval šajcha Názima jako svého nástupce. Počínaje rokem 1973, šajch Názim se začíná soustředit na misii v západní Evropě. Následujícího roku poprvé navštěvuje Londýn, kam se pak každý rok až do svého velmi pokročilého věku vrací. V Británii, a také v Německu, vznikají první centra naqšbandíje. Názim, často označovaný přezdívkou al-Qubrusí, „Kypřan“, následující rok navštívil Turecko. Roku 1997 se vydal na cestu po Španělsku, kde navštívil Barcelonu, Valencii, Ibizu, Córdoba a Granadu, následujícího roku se, doprovázen stoupenci z různých částí světa, vypravil do Sarajeva. Nevynechával ovšem ani oblast Blízkého východu, zejména pak Damašek, kde stále vlastnil dům.<sup>55</sup> Svou misijní činnost rozšířil i do východnějších zemí, Malajsie, Indonésie, Japonska, Srí Lanky, Pákistánu, Uzbekistánu. V roce 1997 navštívil Dagestán a Čečensko, v roce 2000 Jižní Afriku. Téměř od prvních let jeho činnosti jako Velkého šajcha je zřejmé, že hlavním cílem misijního působení bude Západ. Z dnešního pohledu šlo o správnou volbu, protože nejdříve v Evropě a posléze i ve Spojených státech se řádu daří neustále zvyšovat počty když ne přímo členů či žáků, tak alespoň sympatizantů.<sup>56</sup> Toto zaměření aktivit šajcha Názima má být údajně zakotveno již v představě jeho učitele ad-Daghestáního. Výše zmíněný šajch Hišám Kabbání, chalífa šajcha Názima ve Spojených státech, uvádí následující předpověď šajcha ad-Daghestáního týkající se mise jeho nástupce:

„Z příkazu Proroka jsem cvičil a vyzdvihl mého nástupce, Názima Effendiho, a uvalil jsem na něho mnohé samoty, a cvičil jsem jej těžkými cvičeními, a jmenuji jej svým nástupcem. Vidím, jak v budoucnu rozšíří tento Řád napříč Východem a Západem. Boží vůle způsobí, že všechny druhy lidí, bohatí a chudí, vědci a politici, přijdou k němu, budou se od něho učit a přijmou řád Naqšbandí, na konci dvacátého století a na začátku století jednadvacátého...Vidím jej ustavit a založit ohromná ústředí v Lon-

55) Leif Stenberg píše o obvyklých damašských setkáních se šajchem Ahmadem Kaftaro. Ten byl v roce 1958 jmenován nejvyšším muftím Damašku, 1964 pak nejvyšším muftím Sýrie. STENBERG, 1997. Ahmad Kaftaro je podle Nizamiho duchovním nástupcem Chálída Kurdího (z. 1830), působícího také v Damašku. NIZAMI, 1991, s. 187.

56) Není možné přinést bližší údaje o celkovém počtu členů tariqy. To by vyžadovalo pečlivý terénní výzkum ve všech světových komunitách. Stejně tak nelze stanovit přesný podíl členů pocházejících ze Západu. Bottcher říká, že v mezinárodním měřítku má tariqa milióny muhibbún (sympatizantů) a že „více než polovina žáků pochází z Evropy, Asie (zvláště z Malajsie a Srí Lanky) a ze Spojených států.“ BOTTCHER, 2000. Tím poukazuje na fakt, že na samotném Kypru a Blízkém východě se tariče příliš nedaří. Osobně bych však na základě všech dostupných informací považoval její vyjádření za příliš opatrné. Ze zmíněných regionů pochází naprostá většina žáků tariqy.

dýně, skrze která rozšíří Cestu Naqšbandije do Evropy, na Dálný východ a do Ameriky. Bude šířit upřímnost, lásku, zbožnost, harmonii a štěstí mezi lidmi. Bude opuštěna ošklivost, terorismus, politika. Bude šířit vědění míru v srdci, vědění míru uvnitř společnosti, vědění míru mezi národy, aby války a boje byly odstraněny z tohoto světa a mír se stal hlavním činitelem. Vidím mladé lidi sbíhající se k němu odevšud, žádající po něm požehnání. On jim ukáže cestu, jak plnit jejich povinnosti v rámci islámské tradice, jak být umírnění, jak žít v míru s kýmkoli jakéhokoliv náboženství, jak opustit zášť a nepřátelství. Náboženství je Boha a Bůh je soudcem Jeho služebníků."<sup>57</sup>

Uvedený citát byl podle Kabbáního částí poslední vůle ad-Daghestáního svědčené právě Hišámovi a jeho bratru šajchu 'Adnánovi. Člověku mimo řád se může toto svědectví jevit jako poněkud idealizované, v některých bodech nicméně odpovídá skutečnosti, jak je možné demonstrovat na osudech některých jednotlivých členů tariqy. Například šajch Saláhuddín z Ibizy přijal islám a specifickou cestu tariqy po osobním setkání s Názimem v Londýně.<sup>58</sup> Díky svému rodinnému zázemí a delegaci pravomocí od šajcha Názima pak rozšířil působnost tariqy do Šanělska, konkrétně na Ibizu. Podobných příkladů je samozřejmě celá řada. Stejně tak je realitou, že tariqa, především díky osobnímu příkladu a charismatu velmistra, na Západě přitahuje lidi nejrůznějších společenských vrstev, věku či zaměstnání.

Cílem následujícího textu je představit v hrubých rysech hlavní principy a charakteristiky působení tariqy na Západě. Situace v různých zemích se samozřejmě může v různých konkrétnějších aspektech výrazně lišit. Těmito aspekty může být skladba jejich členů, institucionální či organizační zázemí, viditelnost ve veřejném prostoru (internet, osvětové akce apod.), míra politické angažovanosti aj. Některé z uvedených charakteristik mají přirozeně obecnou platnost, nevztahují se výhradně k západnímu prostředí.

Jak správně uvádí Bottcher, haqqánija má pyramidální, hierarchickou strukturu.<sup>59</sup> Jednotlivé úrovně této struktury však nejsou zcela symetrické. Na vrcholu pyramidy stojí šajch Názim. Jeho charisma, duchovní poselství a cílevědomá misie stály na začátku úspěchu tariqy a tyto prvky ji také dodnes drží pohromadě. Pod vlivem jeho cest po Evropě vznikala první centra haqqánije, jejichž řízení se nejčastěji ujímali místní konvertité. První zemí, kde Názimovo úsilí zaznamenalo výrazný úspěch, byla Velká Británie, kde v první fázi sehrál svou roli i vliv Johna G. Bennetta (z. 1974), žáka G.I. Gurdjieffa

(z. 1949).<sup>60</sup> Prvními významnými lokalitami zde byly vedle Londýna Birmingham a Sheffield.<sup>61</sup> Velká Británie zůstává dodnes nejvýznamnější evropskou zemí co do počtu členů tariqy, následovaná Itálií, Francií a Německem.<sup>62</sup>

O úroveň níže se nacházejí *chalífové* (zástupci), nejvyšší reprezentanti šajcha Názima v jednotlivých regionech. Zde se právě projevuje výše zmíněná asymetrie. Zatímco teoreticky mají tito šajchem Názimem autorizovaní *chalífové* stejné postavení odpovídající jejich duchovnímu pokroku a oddanosti svému šajchovi, v praxi na sebe největší pozornost a vliv strhává šajchův zeť a *chalífa* ve Spojených státech šajch Hišám Kabbání. Tento vliv všeobecně předpokládaného nástupce v čele tariqy je dán jednak zřetelnou podporou šajcha Názima, jednak jeho vlastními různorodými aktivitami, kterými dokáže oslovovat různé typy obecnosti. Na různých webových stránkách tariqy, které zaštiťuje (viz následující kapitola), tak vystupuje zároveň jako člověk nade vše stávající tradiční „islámský“ kontext i jako člověk moderní západní vědy, honosící se tituly, publikacemi či členstvím v různých organizacích.<sup>63</sup> Tento rys je pro haqqániji a nejen ji v západním prostředí typický. Jak podotýká Nielsen, jedinečnost tariq kromě jiného spočívá „v jejich schopnosti adaptovat se na [různé] sociální a kulturní kontexty“, kdy „propojují teozofické a esoterické se sociálním a politickým.“<sup>64</sup> Šajch Hišám je také autorem několika monografií týkajících se učení haqqánije,<sup>65</sup> editoval některé soubory promluv šajcha Názima a často také podniká cesty do různých zemí, kde se setkává nejen s řadovými členy či sympatizanty tariqy, ale často také s oficiální náboženskou i politickou reprezentací daného státu. Tyto cesty pak také náležitě prezentuje na zmíněných stránkách. Aktivitu ostatních *chalífů*, například Hišámova bratra 'Adnána v Libanonu, nejsou ani tak pestré, ani podobně viditelné.

60) KROPÁČEK, 2008, s. 282.

61) Pro aktuální adresy britských center haqqánije viz <http://www.sufizikrmeditation.com/2005/07/list-of-uk-naqshbandi-zikr-circles.html>

62) Pořadí uvedených zemí neodráží celkové počty členů tariqy.

63) Viz zejména stránky Islamic Supreme Council of America, <http://www.islamic-supremecouncil.org/home/about-us.html>. Jde vlastně o paradoxní přístup, neboť šajch Názim moderní vědu odsuzuje jako nositelku pouze iluzorního poznání, v čemž mu přitakávají i ostatní autority řádu včetně šajcha Hišáma.

64) NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 103.

65) Viz např. KABBANI, 2004a. Odrazem výše uvedené snahy přizpůsobit obraz tariqy západnímu nazírání je právě i tato publikace, která po představení životopisů a učení jednotlivých světců řádového řetězce přináší výňatky z vědeckých prací zabývajících se haqqánijí. Viz str. 519–653. Některé z Kabbáního prací také vykazují charakter vědecké práce, např. díky využití poznámkového aparátu. Viz KABBANI, 2004b.

57) KABBANI, 2004b, s. 511.

58) Šajch Saláhuddín byl jedním z mých nejcennějších informátorů při výzkumech souvisejících s přípravou disertační práce, z níž také vychází tato studie.

59) BOTTCHER, 2000.

Opět o úroveň níže se nacházejí lokální šajchové či učitelé tariqy. Ty pro jejich role opět autorizuje sám šajch Názim. Tato autorizace se může týkat jen vybraných aktivit jako je vedení *dhikru* a dalších rituálů, ale může být také komplexní. V tom případě se dotyčný stává učitelem mystické cesty, průvodcem po ní, rádcem v duchovních věcech spojených s islámem obecně. Autorizace by měla odpovídat určitému dosaženému stupni duchovního vývoje, lokální šajch by měl být odhodlaným *murídem*, což je nejvyšší stupeň následovnictví v tarice. Nejnižší v hierarchii stojí běžní členové tariqy. I zde se projevuje jistá asymetrie. Ta je však dána samotnou naukou tariqy, která rozlišuje několik kategorií žáků podle dosaženého duchovního rozvoje.<sup>66</sup>

Termín „člen tariqy“ lze chápat v podstatě jako synonymní k možná přesnějšimu „žák tariqy“. Ono „členství“ si však zasluhuje kratší výklad, jeho povaha totiž není úplně zřejmá. Toho, že mezi členy tariqy lze pozorovat jisté rozdíly, si povšiml Nielsen. Identifikuje tři základní typy či okruhy členů. Vnitřní kruh odhodlaných *murídů*, kteří organizují chod místních komunit, jsou často v kontaktu s šajchem Názimem. Dále širší kruh členů, kteří se nezúčastňují všech aktivit v rámci místních komunit, jejich pozornost k věcem tariqy obrátí zaručeně vždy jen návštěva šajcha Názima. Konečně třetí nejmenší kruh tvoří lidé, kteří se vůbec neúčastní kolektivních aktivit tariqy, zároveň je však pro ně šajch Názim duchovním modelem a vůdcem.<sup>67</sup> Tyto tři kruhy členstva by samozřejmě bylo možné dále větvit, na základě vlastního výzkumu nicméně mohu toto dělení v zásadě potvrdit. Zbývá jen dodat, že vlastně jediným zřetelným kritériem členství v tarice je vyjádření holdu (*baʿa*) šajchu Názimovi.

Bottcher mezi faktory, které stojí za úspěchem tariqy na Západě, uvádí schopnost šajcha Názima „řídít lidské zdroje“, kdy umně spojuje a využívá intelektuálních a duchovních možností svých žáků.<sup>68</sup> To je nepochybně pravda, ačkoliv toto řízení spočívá primárně pouze ve výběru lidí, které autorizuje k vedení příslušných regionálních nebo lokálních komunit. Na vývoj tariqy v regionech mají však také vliv jeho rozhodnutí, kterými ovlivňuje život zaníceným a oddaným žákům, jimž v některých případech příkazuje, kde mají žít, jakému zaměstnání se mají věnovat a podobně. Podstatnou součástí nauky haqqáníje je bezvýhradná poslušnost motivovaného žáka vůči šajchovi, jehož příkazy se týkají i oblastí, které nejsou na první pohled spojeny s mystickou cestou súfie.

66) *Nauka haqqáníje rozlišuje čtyři základní kategorie jejich následovníků. Jednotlivé kategorie odrážejí úroveň dosaženého osobnostního rozvoje dotyčného, jeho ochotu podřídit se všem pravidlům tariqy, vůli a odhodlání, se kterou plní všechny povinné i dobrovolné náboženské povinnosti a podobně. Na této stupnici stojí postupně muhibb „zamilovaný“, „hledající“, mubtadí, „začátečník“, mustaʿidd „pokročilý“ a muríd „odhodlaný“, „skutečný následovník“.*

67) NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 110–111.

68) BOTTCHER, 2000.

Tím se potvrzuje teze, že duchovní nauka stojí v základech samotné existence řádu a jediné v souvislosti s ní je možné interpretovat některé sociální jevy, jednání členů tariqy, povahu různých aktivit a podobně. Jako jednu z oblastí, kde se výrazně projevuje využívání schopností a intelektu některých členů tariqy, lze jmenovat nakladatelskou činnost. S německou účastí funguje nakladatelství Spohr se sídlem v Nikosii (do roku 2007 Gorski & Spohr), které produkuje množství knih týkajících se primárně haqqáníje a súfismu či islámu obecně, do roku 2005 také vydávalo časopis *Der Morgenstern*.<sup>69</sup> Ve Španělsku se členové tariqy podílejí na edici *Súfismo Vivo* v rámci nakladatelství Editorial Manuscritos, kde dosud vyšly dva tituly od šajcha Názima a jeden od šajcha Kabbáního.<sup>70</sup> Pod hlavičkou organizace The Islamic Supreme Council of America vychází ve Spojených státech množství knih, jejichž autorem je často šajch Hišám Kabbání.

Mezi aktivity typické pro západní prostředí patří nakladatelské činnosti pořádání různých osvětových, „předváděcích“ akcí pro veřejnost. Těmito akcemi mohou být přednášky či semináře, ale také předvádění rituálů *dhikru* nebo *hadry*. Pro větší přitažlivost bývají tyto akce spojeny s hudební produkcí. Tak například v roce 1999 se němečtí poutníci do Mekky zastavili v Praze, aby zájemcům předvedli *dhikr*.<sup>71</sup> V květnu 2009 se pražskému publiku představil německý člen haqqáníje, violoncellista šajch Hassan Dyck se svým souborem Muhabbat Caravan. Umění šajcha Hassana často využívají pro své akce různé evropské komunity tariqy.

Nelze opomenout ani další typický rys haqqáníje na Západě, ekonomickou aktivitu. Skrze prostředí internetu realizuje prodej nejrůznějšího zboží, které se vždy nějakým způsobem týká tariqy haqqáníje nebo islámu obecně (knihy, oděvy, tasbíhy, šperky, CD apod.).<sup>72</sup> Podobně jako v jiných oblastech aktivit tariqy je zde neaktivnější její americká větev řízená šajchem Hišámem Kabbáním. Nepodařilo se mi zjistit, jak přesně je nakládáno se zisky z těchto obchodů. Nalezl jsem jen neurčitá vyjádření o možném využití získaných peněz na humanitární účely. Lze však spíše předpokládat, že mohou zisky sloužit k financování dohromady jistě ne levné činnosti několika amerických organizací založených šajchem Kabbáním.<sup>73</sup>

69) [www.spohr-publishers.com](http://www.spohr-publishers.com)

70) [www.editorialmanuscritos.com](http://www.editorialmanuscritos.com)

71) KROPÁČEK, 2008, s. 282.

72) Zejména „Islamic Shopping Network“ na [www.isn1.net](http://www.isn1.net) a „Love Sultani“ na [www.lovesultani.com](http://www.lovesultani.com).

73) Jde zejména o „The As-Sunnah Foundation of America“, která má kanceláře také v Evropě a Asii a „The Islamic Supreme Council of America“, která reprezentuje haqqáníji na politické rovině. Aktivita haqqáníje v politickém dění daných zemí je dalším charakteristickým rysem tariqy v západním prostředí. Viz <http://sunnahfoundation.org>, [www.islamicsupremecouncil.org](http://www.islamicsupremecouncil.org).



Je také třeba jako důležitý aspekt přítomnosti tariqy na Západě zmínit zapojení žen do jejích struktur. Bottcher poznamenává, že úspěch řádu na Západě je založen také na schopnosti integrovat ženy jako členky tím, že se jim nabízí atraktivní a charismatický model.<sup>74</sup> Tímto vyjádřením odkazuje na roli, kterou při misií na Západě sehrála manželka šajcha Názima, Amína (1929–2004). Ta skutečně stála téměř neustále manželovi po boku a podle vyjádření mých informátorů, kteří si ji sami velice cenili, skutečně dokázala oslovit množství žen při cestách do Evropy a USA.<sup>75</sup> Podobnou roli dnes sehrává její dcera Názíha, manželka šajcha Kabbáního<sup>76</sup> a aktivní jsou také obvykle manželky lokálních šajchů. Existence takového „charismatického modelu“ však není jediným vysvětlujícím úspěchu tariqy mezi západními ženami. Podstatným se podle mého názoru ukazuje akceptace kulturní odlišnosti šajchem Názimem. Na rozdíl od poměrů v Lefke, Libanonu či Damašku, v Evropě nikdy netrval na oddělování žen od mužů při kolektivních aktivitách, na přísném zahalování a podobně. Nadto ve svých suhbách (přednáškách) opakovaně vyzdvihuje vlastnosti a schopnosti žen.<sup>77</sup> Některé ženy na Západě také autorizoval k vedení modliteb a dalších rituálů, k výuce nauky tariqy, toto vedení se ovšem vztahuje výhradně na ženské skupiny.

Posledním rysem, který zde zmíním, je schopnost šajcha Názima využívat v rámci *da‘wy* témat, která mají v západním prostředí potenciál oslovit větší množství lidí. Uvedu tři příklady. Prvním bylo ohlášení příchodu *mahdího* šajchem Názimem v době zjištěné atmosféry vyvolané obavami z nastávajícího roku 2000. Jak trefně poznamenává Kropáček, haqqáníja se „připojila k populárnímu blouznění motivovanému cizím, gregoriánským kalendářem. Řád tak osvědčil, jak podstatně již srostl s evropským prostředím.“<sup>78</sup> Druhým příkladem je výzva šajcha Názima adresovaná vedoucím představitelům evrop-

ských zemí v době epidemie slintavky a kulhavky v roce 2001. Podle něho masivní likvidace statisíců nenakažených kusů dobytka z preventivních důvodů odporuje ideji soucitu, který je vlastní všem náboženstvím. Tohoto tiskového prohlášení využil k tomu, aby zdůraznil mírumilovnou povahu islámu, v rámci něhož by výše uvedené jednání nemělo být možné.<sup>79</sup> Damrel v souvislosti s tímto a následujícím případem hovoří o „spirituální pedagogice“ uplatňované šajchem Názimem.<sup>80</sup> Nedlouho po smrti princezny Diany vysvětloval v Británii posluchačům, že by k její tragické smrti nedošlo, kdyby se řídila pravidly chování v souladu s islámem. Kdyby se oblékala cudně, paparazziové by ji nesledovali s takovou vytrvalostí, jejich zájem také podněcovala porušováním pravidel o kontaktu mezi ženami a muži, kteří nejsou manželi, nadto svou roli daný večer sehrál i alkohol.

Významnější charakteristiky spojené s existencí haqqáníje v západních prostředích jsem v předchozím textu zmínil. Záměrně jsem pominul jeden důležitý aspekt, kterému by však bylo třeba věnovat samostatnou studii. V případě tariqy, která působí v několika desítkách zemí s často velmi odlišnou kulturou a dějinami, je tímto aspektem její transnacionální charakter. Ten je zajišťován vedle existence centrální autority a její pozice v daných sociálních sítích především využitím internetu, který obecně hraje ve fungování tariqy zásadní roli.

74) BOTTCHER, 2000.

75) Amína napsala také několik knih: *The Lore of Light* (2008), která je věnovaná prorockým příběhům, *My Little Lore of Light* (2009), úprava předešlého titulu pro děti a *Muhammad: The Messenger of Islam* (2002).

76) Je také autorkou: *Heavenly Foods a Secrets of Heavenly Foods* (2009).

77) Někdy v rámci těchto projevů dochází k pozoruhodným výkladům šar‘y. Šajch Názim například řekl: „Ano, kdyby naše ženy nesloužily jako překážky [v dopouštění se harám], všichni bychom propadli peklu...Není žádná povinnost, kterou by ženy musely plnit. Muži to musejí dělat – praní, uklízení, starání se o děti. V šar‘e Bůh Všemohoucí dokonce nepřikazuje matce ani dávat mléko tvým, jejím dětem. Zajištění toho je na vás mužích. Vy se musíte postarat, vy musíte platit...Nenařizujte práci! Její Bohem daná role je pouze být překážkou mezi tebou a harám, to je její povinnost. Vše je odpovědností muže, ale ženy dělají vše co mohou, protože jsou k nám štědré, slouží nám dobrovolně. Uklízíte vy někdy dům? Staráte se o děti? Al-HAQQANI, 2002, s. 195.

78) KROPÁČEK, 2008, s. 282.

79) Velice nerad bych šajchu Názimovi křivdil, nicméně když se v roce 2009 snažila egyptská vláda v atmosféře obav ze zveličené hrozby tzv. prasečí chřipky vybit údajně všechna prasata v zemi, nezaregistroval jsem žádný komentář na toto téma.

80) DAMREL, 2006, s. 123.



**Literatura:**

- ADDAS, Claude (2000): Andalusí Mysticism and the Rise of ibn ‘Arabi. In: Jayyusi, Salma, Khadra, ed., *The Legacy of Muslim Spain*, s. 909–933. Leiden: Brill.
- ADIL, Hajjah, Amina (2002): *Muhammad: The Messenger of Islam*. Washington: Islamic Supreme Council of America.
- ADIL, Hajjah, Amina (2008): *The Lore of Light. 2 Volumes*. Washington: Islamic Supreme Council of America.
- ADIL, Hajjah, Amina (2009): *My Little Lore of Light*. Washington: Islamic Supreme Council of America.
- ALGAR, Hamid (1990): A Brief History of the Naqshbandí Order, in: Gaborieau, Marc, Popovic, Alexandre, Zarcone, Thierry, eds., *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, s. 9–49. Istanbul: Editions Isis.
- ANSARI, Muhammad Abdulhaq (1986): *Sufism and Shari’ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*. Leicester: The Islamic Foundation.
- AUSTIN, R.W.J. (1971) tr.: *Sufis of Andalusia. The Rūh al-quḍs and al-Durrat al-fākhira of Ibn ‘Arabi*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- BEVERIDGE, Annette, Susannah (1921) tr.: *Bābur Nāma*. London: Luzac.
- BOTTCHER, Annabelle. (2000): *The Naqshbandiyya in the United States*. Dostupné na [http://www.naqshbandi.org/naqshbandi.net/www/haqqani/features/naqshbandiyya\\_in\\_us.htm](http://www.naqshbandi.org/naqshbandi.net/www/haqqani/features/naqshbandiyya_in_us.htm)
- BROWN, John (1868): *The Dervishes; or, Oriental Spiritualism*. London: Trubner and Co.
- DAMREL, David (2006): Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America, in: Malik, Jamal, Hinnells, John, eds., *Sufism in the West*, s. 115–126. London: Routledge.
- EXNEROVÁ, Věra (2008): *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády*. Praha: Karolinum.
- FARUQI, Bashir (1940): *The Mujaddid’s Conception of Tauhid*. Lahore.
- FIERRO, Maribel (1999): Opposition to Sufism in al-Andalus, in: De Jong, Frederick, Radtke, Bernd, eds., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, s. 174–206. Leiden: Brill.
- GROSS, Jo-Ann (1999): Authority and Miraculous Behaviour: Reflections on Karamat Stories of Khwaja Ubaydullah Ahrar, in: Lewisohn, Leonard, ed., *The Heritage of Sufism: Volume II. The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, s. 158–172. Oxford: Oneworld Publications.
- al-HAQQANI, Nazim, Adil (2002–2007): *Liberating the Soul: A Guide for Spiritual Growth*. Volumes 1–6. Washington: Islamic Supreme Council of America.
- HERMANSEN, Marcia (2004): What’s American about American Sufi movements?, in: Westerlund, David, ed., *Sufism in Europe and North America*, s. 36–63. London: RoutledgeCurzon.
- HOURANI, Albert (1981): *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- KABBANI, Hisham, Muhammad (2004a): *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. Fenton: Islamic Supreme Council of America.
- KABBANI, Hisham, Muhammad (2004b): *The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions*. Fenton: Islamic Supreme Council of America.
- KROPÁČEK, Luboš (2008): *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad.
- MALIK, Jamal. (2006): Introduction, in: Malik, Jamal, Hinnells, John, eds., *Sufism in the West*, s. 1–27. London: Routledge.
- MOLÉ, Marijan (1965): *Les mystiques musulmans*. Paris.
- NASR, Seyyed, Hossein (1985): *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press.
- NIELSEN, Jorgen, DRAPER, Mustafa, YEMELIANOVA, Galina (2006): Transnational Sufism: the Haqqaniyya, in: Malik, Jamal, Hinnells, John, eds., *Sufism in the West*, s. 103–114. London: Routledge.
- NIZAMI, K.A. (1991): The Naqshbandiyyah Order, in: Nasr, Seyyed, Hossein, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations*, s. 162–193. London: SCM Press.
- NORRIS, Harry (1993): *Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World*. Columbia: University of South Carolina Press.
- NORRIS, Harry (2006): *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi Brotherhoods and the dialogue with Christianity and „Heterodoxy“*. London: Routledge.
- SHAH, Idries (1964): *The Sufis*. London: Octagon Press.
- SHAH, Idries (1968): *The Way of the Sufi*. London: Octagon Press.
- SHAH, Idries (1994): *The Commanding Self*. London: Octagon Press.
- SCHIMMEL, Annemarie (1975): *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- STENBERG, Leif (1997): Naqshbandiyya in Damascus: Strategies to establish and strengthen the order in a changing society, in: Ozdalga, Elisabeth, ed., *Naqshbandis in Western and Central Asia*. London: Curzon Press.
- TIBI, Bassam (2008): *Political Islam, World Politics and Europe*. London: Routledge.

TWEEDIE, Irina (1979): *Chasm of Fire: A Woman’s Experience of Liberation Through the Teachings of Sufi Master*. New York: HarperCollins.

TWEEDIE, Irina (1987): *Daughter of Fire*. Nevada: Blue Dolphin.

WESTERLUND, David (2004a): Introduction, in: Westerlund, David, ed., *Sufism in Europe and North America*, s. 1–12. London: RoutledgeCurzon.

WESTERLUND, David (2004b): The Contextualization of Sufism in Europe, in: Westerlund, David, ed., *Sufism in Europe and North America*, s. 13–35. London: RoutledgeCurzon.

***Paulina Niechciał***

## ***Constructing Zoroastrian Identity in Muslim Iran***

*In the article I would like to pay attention to the internal diversity of so-called Muslim world. In my research I deal with the Zoroastrian religious minority in the Islamic Republic of Iran. Although contemporary Iran is a confessional state and its official religion is Twelver Shi'ism, the religious pluralism is present in the country. I would like to comment on the process of constructing Zoroastrian collective identity in the context of Islamic state.*

*Key words: Zoroastrianism, Islam, identity, Iran, dhimmi, Islamic Revolution, Shmuel Noah Eisenstadt*

### **Zoroastrians in Iran**

Zoroastrianism is an ancient Iranian religion founded by Zoroaster, the inspirer of the reforms applied to ancient Iranian beliefs. One of the major unsolved problems in the history of Zoroastrianism is the location of the prophet in space and time:

“While there is general agreement that he did not live in western Iran, attempts to locate him in specific regions of eastern Iran, including Central Asia, remain tentative. Also uncertain are his dates. Plausible arguments place him anywhere from the 13<sup>th</sup> century BCE to just before the rise of the Achaemenid empire under Cyrus II the Great in the mid-6<sup>th</sup> century BCE, with the majority of scholars seeming to favor dates around 1000 BCE (Malandra 2005).”

In the course of time Zoroastrianism spread among Iranians and became the dominant religion in the country for centuries. It was the official religion of the Sassanid empire (224–651), the last Iranian state before the Arabic conquest. The triumph of Islam in the Middle East brought the religious, sociopolitical and economic changes and became a turning point in the history of Zoroastrianism:

“between the seventh and thirteen centuries, Iranian culture underwent a series of political, religious, and social changes that displaced Zoroastrians from the apex of society and elevated Muslims in their place. Certain events and actions helped Muslims – of Arab, Iranian, or mixed descent – rise to rank of elites while simultaneously working against Zoroastrians who then became subalterns through colonization, assimilation, and alienation (Choksy 1997: 10–11).”

After the Arabic conquest, Zoroastrian population was marginalized and its members were treated as a group of an inferior social status. Many of them was exterminated or forced to conversion and many others left their homeland, mostly for India, where they live today known as the Parsis. As Khanbaghi reports, after the spread of Islam, the situation of Zoroastrians became worse than of other religious minorities and

“the major handicap of Zoroastrians under the Arab dynasties was their link to Iranian national identity. They had dominated Iran numerically and politically for more than a thousand of years. The Muslim Arabs who had had to fight them for the domination of the Iranian Plateau, considered them dangerous rivals. In the early days of their rule, the Arabs accepted Zoroastrian administrators and viziers of Zoroastrian background in their government, but after the uprisings in Iran, the only non-Muslims they relied in belonged to the Jewish or Christian faith (2006: 33).”

As *dhimmis*, protected people according to Islamic categorization, Zoroastrians in Iran had to pay tax called *jizya*. The oppressive tax was abolished in the second half of the nineteenth century thanks to help brought by their fellow believers from Bombay. In Bombay the Society for the Amelioration of the Conditions of the Zoroastrians in Persia was established and the Parsis sent their agent, the merchant Manekji Limji Hataria<sup>1</sup>, to Iran:

“Manekji set himself promptly and tirelessly to improve the lot of the small Zoroastrian community, shrunk in numbers, as he sadly records, so as to be no more than a pebble in the great heap of Muslim wheat; a people in the main of scanty means and little or no

education, of whom “hardly one or two in a hundred have any position”, and of whom the villagers in particular were “helpless in the affairs of life” (Boyce 1969).”

Beside efforts to abolish *jizya*, Manekji inspired repairing and erection of Zoroastrian buildings in Yazd, Kerman and Tehran and establishing of schools for mainly illiterate Zoroastrians. As Boyce claims, the time after the abolition of *jizya* was “in many ways a golden age for the Irani Zoroastrians” (2001: 211). The changes brought progress in the field of education and improvement of their economic situation. Since the events the situation of Zoroastrian community in Iran has been developing, but the turning point in the modern history of Zoroastrians in Iran was the Constitutional Revolution of 1906–09 that led to the establishment of the first Iranian Parliament.

The constitutional movement tended to stop discrimination and to guarantee equal treatment for all citizens. In the new constitution drafted in 1906/1907 Islam was the official religion of the country but recognized religious minorities gained civil rights equivalent to the rights of Muslims and were given representatives in Parliament<sup>2</sup>. The autonomy over their international affairs was increased (Kestenberg Amighi 1990: 160–161). They gained greater economic freedom and new opportunities for growth. At that time the modern Zoroastrian community concentrated mostly in the capital city begun to establish. As Kestenberg Amighi remarks, “the revolution thus created the atmosphere for substantial change in the Zoroastrian community; it disrupted Zoroastrians old community institutions and opened the way for development in new directions” (1990: 164).

Another key event in the modern history of the Zoroastrian community in Iran was the Islamic Revolution that has completely changed the sociopolitical situation of religious minorities. The revolution overthrew the Pahlavi dynasty (1925–1979) and transformed a constitutional monarchy into an Islamic republic where religion is used as a political ideology. The new character of the state created “a new set of relationships between the state and the religious minorities, constituting compartmentalization and segmentation” (Sanasarian 2006: 73). Although in theory the recognized minorities kept the similar status as before 1979, in reality their situation become more complex. The sharp distinction between *us*-Muslims and *them*-non-Muslims, based on the state ideology, has developed (Sanasarian 2006: 73).

According to the Iranian constitution proclaimed after the Islamic Revolution, Twelver Shi’ism is the official religion of the state but the four schools of law of Sunnite Islam and Zaydi Shi’ism are also recognized. The new constitution was “not a republican constitution made consistent with Shi’ism but a constitution purporting to be fundamentally

1) *Manekji (1813–1890), born near Surat, was a son of Limji Hushang Hataria of Hindustan. He reached the Persian Gulf in April 1854 (Boyce 1969).*

2) *The first Zoroastrian representative in Parliament was Jamshid Jamshidiyān (1851–1932), a merchant and a prominent figure in the community.*

Islamic and to incorporate specifically Shi'ite principles of government" (Arjomand 1992). According to Article 13 of the constitution, "Zoroastrian, Jewish, and Christian Iranians are the only recognized religious minorities, who, within the limits of the law, are free to perform their religious rites and ceremonies, and to act according to their own canon in matters of personal affairs<sup>3</sup> and religious education" (*Iran – Constitution 1994*)<sup>4</sup>.

The above mentioned status of recognized religious minorities is based on the Islamic category of protected people (*dhimmi*). However, it does not reveal these communities from marginalization or even discrimination in the country where confession is one of the most important determinant of social status. Islam is closely related to every sphere of the public life which is saturated with religious elements. It causes that the reality is much more complicated for the citizens who confess other religions. The marginalization of non-Muslim communities in Iran after 1979 and the stress put on the religion in public life has caused that religion plays more important role than before the revolution also for religious minorities.

### Collective Identity Theory

The conceptual model used in this article is based on the collective identity theory developed by Shmuel Noah Eisenstadt and Bernhard Giesen (1991). For the purpose of my analysis I state that collective identity is not naturally generated but socially constructed. More precisely speaking, it is produced by the social construction of boundaries which divide and separate *us* from other groups. The process of constructing boundaries is based on symbolic codes of distinction that led us to recognition of differences in the chaos of the outside world:

"Codes can be compared to maps that provide the actor on a journey with instructions about what to expect. Much as maps could never reproduce the diversity of an actual landscape, but always abstract landscape after a particular fashion, so too do codes always offer only an arbitrary simplification of *situation*. And much like maps, codes can be more or less precise, can correlate more or less accurately to reality. But just as we cannot make a purposeful motion without having an elementary map in mind, social reality cannot be perceived without codes. Codes of social classification are the core element in the construction of communality and otherness, of collective identity and differentiation. No boundary would have substance without codes (Giesen 1998: 13)."

3) *The Zoroastrian code of personal affairs regulates following matters: marriage proposal (khāstegāri); engagement (nāmzadi); marriage (zanāshu'i) and matters concerning it; divorce (talāq); children guardianship (negahdāri-ye farzandān) and other matters concerning offspring; will (vasiyat) (Qavānin-o-moqarrarāt-e omumi 2007).*

4) *Article 13 recognizes Iranian Zoroastrians, Jews, and Christians as "the only religious minorities", thus excludes Baha'is from social life.*

Constructing the collective identity through codes takes place mostly in socializing and communicative situations: "in different rituals and ceremonies, and through various agencies of socialization and educational institutions, 'mass media,' religious preachings and the like" (Eisenstadt 2009: 140). In these situations members of a group are introduced into the collectivity and collective rituals portraying its distinctive identity and cultural program of the collectivity. They are attached to its symbols and boundaries. The spread of the ideas is closely related to patterns of cultural creativity such as art, philosophy, literature, architecture and 'popular culture' in the great variety of manifestations. The process of collective identity construction is influenced by various social actors, especially by elites and social leaders in interaction with the rest of a group. The core of this interaction is the activation of predispositions or propensities by different 'influentials' attempting to attain hegemony in various settings. When their ideas of boundaries and symbols find are acknowledged by wider sectors of the community, the collective identities may crystallize (Eisenstadt 2009: 140–142).

Eisenstadt and Giesen recognize three major codes of the construction of collective identity. They are seen as ideal types because in reality the coding usually involves elements of different codes. These are codes of primordiality, civility and sacredness (or culture). The primordial code promotes distinction based at the "nature" and uses original categories perceived as objective and unchangeable as gender, kinship, ethnicity, race. In the civic code the collectivity is based on familiarity of social routines, traditions and rules of participation in everyday life. According to the sacred code, the identity is based on the particular relation of its subject to the sacred that may be understood as God, Reason, Rationality (1991: 76–82). Referring to the above mentioned theory I would like to present a few ideas used in constructing Iranian Zoroastrian collective identity by the group leaders.

### Constructing Zoroastrian Collective Identity

In contemporary Iran Zoroastrians reside mostly in urbanized areas of Tehran, Yazd and Kerman provinces. Today, the majority of Zoroastrians live in Tehran where their community developed during the last century. In the 1850's there were about 50 Zoroastrian merchants in the capital of Iran and by the turn of twentieth century the community consisted of less than 330 members, first of all gardeners working on the land of the Shah and merchants. According to the population census of 1912, 500 Zoroastrians were found in the city at that time and in the course of time more and more Zoroastrians were migrating to Tehran seeking economic and other opportunities offered by the capital city (Kestenberg Amighi 1990: 143–148). After the Constitutional Revolution the Zoroastrian community in Tehran developed and new institutions appeared. Among them were Tehran Zoroastrian Council (*Anjoman-e Zartoshtiyān-e Tehrān*) established in 1907, Tehran Mobeds Council (*Anjoman-e Mobedān-e Tehrān* or *Konkash-e Mobedān-e Tehrān*) established in 1951, Zoroastrian Women's Council (*Sāzmān-e Zanān-e Zartoshti*) established in 1950 and others (Mazdāpur 1995: 94–97). Also in the field of education a major step forward has been made:

"In this period, Zoroastrian community institutions grew rapidly, stimulated by new interests and needs of the population and the availability of financial resources (...). In 1933 a Parsi philanthropist, Bahramji Bivakji, gave funds for a boys' school, Firuz Bahram. A girls' high school, Anushirvan Dagar, was built shortly afterwards in 1936 with funds collected by the Parsi representative, Ardeshirji. These schools were of the highest quality in Iran. The girls' grammar school, Iraj, was the first Iranian school to have French and English classes and to include sports in its curriculum. The best teachers were recruited from foreign schools and the use of male teachers in girls' schools was accepted in order to acquire the most qualified staff (Kestenberg Amighi 1990: 17–175)."

In 1956 there were almost 5,000 of Zoroastrian residents in Tehran and their number grew to approximately 12,500 by 1974. There were different organizations, clubs, schools and other institutions as clinic, library and publishing houses in the capital city before the Islamic Revolution (Kestenberg Amighi 1990: 213). During the Pahlavi regime as other religious minorities Zoroastrians suffered from discrimination, especially at the provincial level, and their institutions were subject to restrictions. On the other hand, they became an important symbol of ancient Persia and an instrument of Reza Shah's nationalist ideology. Their relations with the government were especially good during the regime of his son Mohammad Reza Shah (Sanasarian 2006: 49)<sup>5</sup>.

After the Islamic Revolution the number of Zoroastrians in Tehran in 1980's was estimated at about 15,000 (Sanasarian 2006: 50). Today, their population in the whole country equals 22,500–23,000 (Niknām 2007: 35)<sup>6</sup>. As I mentioned before, after the triumph of the Islamic Revolution sharper distinction between *us*-Muslims and *them*-non-Muslims developed in social life of Iran. This process has influenced the existence of marginalized religious minorities, their ways of life and their perception of own cultural heritage. The intellectual leaders of such groups as religious authorities, teachers or journalists make efforts to preserve their religion and tradition. Through ceremonies and rituals, different agencies of socialization and education, through art, religious preaching, newspapers and publications, the collective identity is being constructed and members of the community are attached to its symbols and boundaries. However, in the sociopolitical context of Islamic country it is difficult to compromise between restrictions and protection of non-Muslim culture. Promotion of the minority religions outside the community is forbidden and there

is no way to make converts. Many aspects of religious life are subject to control of government institutions. Everything what is said, written or put on the website may be checked by the Islamic authorities.

The leaders of the Zoroastrian community are both priests, *mobeds*, and secular intellectuals, some of them connected with Zoroastrian public institutions. The most popular official institutions involved in process of spreading and institutionalization of the idea of Zoroastrian identity based on commonly shared symbols are *anjomans*, councils located in the places inhabited by Zoroastrians. The media the community leaders use for spreading their ideas of collective identity are restricted by the boundaries of Iranian law. As Iranian constitution states, "publications and the press have freedom of expression except when it is detrimental to the fundamental principles of Islam or the rights of the public" (Article 24, *Iran – Constitution* 1994). Also freedom of expression in radio and television is restricted and what they broadcast must be compatible with "the Islamic' criteria and the best interests of the country" (Article 175, *Iran – Constitution* 1994). The regulation also concerns the Internet which is under one of the most restrictive censorships in the world<sup>7</sup>.

Sharing the status of a religious minority recognized by the constitution (*aqal-liyat-e dini*), Zoroastrians use religious elements and values in constructing their collective identity. As I mentioned before, it seems that under the religious pressure that appeared in Iran after the Islamic Revolution distinct religion of non-Muslims plays more important role in their social life than before 1979. Also during my field research in 2008 I noticed that contemporary Zoroastrians perceived themselves as more interested in their own religion as they used to be before the revolution.

It may be interpreted in terms of Castell's *identity for resistance* which is an instrument used by minority group to build its identity in the context of social marginalization:

"It constructs forms of collective resistance against otherwise unbearable oppression, usually on the basis of identities that were, apparently, clearly defined by history, geography, or biology, making it easier to essentialize the boundaries of resistance. For instance, ethnically based nationalism, as Scheff proposes, often "arises out of a sense of alienation, on the one hand, and resentment against unfair exclusion, whether political, economic or social." Religious fundamentalism, territorial communities, nationalist self affirmation, or even the pride of self-denigration, inverting the terms of oppressive discourse (...), are all expressions of what I name *the exclusion of the excluders by the excluded*. That is, the building of defensive identity in the terms of dominant institutions/ideologies, reversing the value judgment while reinforcing the boundary (Castells 2004: 9)."

5) *On the Tehran Zoroastrian community during the Pahlavi era see for example Kestenberg Amighi (1990).*

6) *It is worth to mention that the number of Zoroastrians worldwide in 1990's was estimated at about 150,000 but the community is not homogeneous and distinctive cultural patterns characterize Iranian Zoroastrians and Parsis living in separate geo-cultural areas for ages (Writer 1994).*

7) *Considering violators of freedom of expression in the virtual space Iran has a leading place on the list of the "Enemies of the Internet 2010" drawn up by Reporters Without Borders (Morillon 2010).*

The efforts to underline Zoroastrian religious distinctiveness may be characterized in terms of the code of sacredness. Among the elements used in the process of identity construction are three Zoroastrian essentials: *good thoughts, good words and good deeds* (*pendār-e nik, goftār-e nik, kerdār-e nik*) that should be observed by worshippers. It is a universal principle not controversial in the eyes of Islam. The most common iconographic representations are pictures of the prophet Zoroaster and the symbol of *fravahar*. Next to the emblems indispensable in Iranian public institutions as pictures of the Supreme Leaders, Ruhollah Khomeini and Ali Khāmenei, Zoroastrians put pictures of their prophet. It can be found in schools for the minority, temples, clubs, organizations. Also the *fravahar*, which is widely recognized iconographic symbol of Zoroastrianism, is a very common emblem marking Zoroastrian public sphere. It is also drawn on many elements of everyday life as calendars, textbooks, signboards.

As religious references are obvious for the community officially recognized by dominant group as a religious minority, much more interesting seems to be constructing collective Zoroastrian identity through the code of civility. The ideas are inspired by ancient Persian history and mythology. It is the part of Zoroastrian symbolical culture common both for Iranian Zoroastrians and Iranian Muslims. The idea stresses their joint heir and the origin of being Iranian regardless of religion.

After the Islamic Revolution the unique link of Zoroastrians to Iranian culture was officially stressed by one of the community leaders, priest Rostam Shahzādi, deputy representing the minority in the Assembly of Experts (*Majles-e Khobregān*) deliberating on a project of new Iranian constitution. In his first speech during the discussion over the article of the document considering the status of religious minorities he explained that many Zoroastrians would not like to be considered as minority because of their particular connection with Iranian land and people. He emphasized that Zoroastrians and Iranian Muslims are the same people sharing the same traditions, although after conversion of most Iranians to Islam the name of their God and the prophet had changed (Sanasarian 2006: 67).

Zoroastrians perceive themselves as inheritors of Iranian tradition. As Mazdāpur writes, "at present the little Zoroastrian community is a relic of ancestors' old rites of this land" (1995: 115). Instead of emphasizing differences between Iranians of distinct religions, Zoroastrian leaders try to put stress on unity of all Iranians. They stress strengthening of cultural ties between Iranian citizens instead of promotion of religious believes:

"This is a praiseworthy way, good intention and philanthropy inherited from our honorable ancestors Darius, Cambyses and Ardashir<sup>8</sup>. We are confident that if all Iranians also follow this way and respect and consider important their own splendid historical past, as in an-

cient times Iran will become again the center of science and knowledge and the source of craft and culture (Shahzādi 2001: 202)<sup>9</sup>."

According to this idea, Iranian culture can be maintained through union of all Iranians as it happened in the history, for example during the invasions of Alexander the Great, Arabs or Mongols. The basis is common past and heritage. The main value emphasized is Iranian nationalism and national identity that have been keeping the nation together during the history:

"Maybe today, from the place we have come across we need to look again into the past. The past when different tribes and states tried hard to destroy religion and culture of Iran. (...) Praise those who (...) still swagger preserving these rites, language and alphabet; protect and enrich this culture (Shahryāri 2008)."

The civil (or traditional) code of collective identity construction is based at stressing the common tradition and historical continuity:

"the celebration of traditions and commemoration of past events becomes the core issue for rituals. At special places and on special dates, the tradition of the community is constructed and reconstructed by elaborated rituals, by public celebrations as well as by private parties. Commemorative rituals represent the past of the Community, founding myths recall the beginning of its history, special commensural rituals unite the members, and special classicist forms show its continuity on the level of aesthetics (Giesen 1998: 31)."

The identity concept popularized by many Zoroastrian leaders is build on symbols of Iranian history. Great figures of Iranian past as kings of the Achaemenid dynasty (550–330) as Cyrus the Great, Darius the Great or Ardashir I, the founder of the Sassanid dynasty (224–651), are recalled. One of the most popular symbolic places is Persepolis, the ceremonial capital of the Achaemenid empire located in the Fars province. Also much attention is paid to Ferdowsi<sup>10</sup> and his opus magnum *The Epic of Kings* (*Shāhnāme*). It is very popular and influential Persian national epic reviving and regenerating the Persian language and cultural traditions, gathering ancient Persian myths and legends. The *Shāhnāme*'s heroes decorate Zoroastrian calendars and postcards. Zoroastrian institutions as Jamshid Cultural Foundation (*Bonyād-e Farhangī-ye Jamshid*) in Tehran organize free lessons of *Shāhnāme-khāni*, reading of Ferdowsi's epic. Ferdowsi's birthday is also celebrated. The old Iranian ceremonies as sea-

9) Although this speech by mobed Shahzādi was originally written in 1942, it is still printed and read in Iran.

10) Abu'l-Qāsem Ferdowsi (940–1019 or 1025) – one of the greatest Persian epic poets.

8) Famous Persian kings of the Achaemenid and the Sassanid empires.



sonal festivals of Nowruz, Mehrgān, Tiregān and Sade are popularized. Zoroastrian magazines pay much attention to Persian history, literature and language common for all Iranians.

Also interest is put in Persian language freed from Arabic elements. For example some of journalists of Zoroastrian cultural biweekly magazine “Amordād” in their articles try to use as many originally Persian words as possible. The magazine also regularly publishes Persian equivalents of words of Arabic origin encouraging readers to use them, for example *nām* instead of *esm* (*name*), *andak andak* in place *tadrijan* (*gradually*).

This above described ideas have a long history in Iranian culture. The perception of Iranian nation (*ariya*) as one entity united by religious, cultural and ethnic elements goes back as far as the times of Achaemenid reign. As a political idea it has been documented as a feature of Sassanian propaganda in the third century. The idea of Iranian kingdom or empire (*Irānshahr*) that marked later Iranian history has developed (Gnoli 2004: 504–505):

“In Iran the claim to Achaemenid origins, the identification of the Sasanian dynasty with the dynasty of the Kayanians<sup>11</sup>, the setting up of a traditional heritage that met the requirements of the new dynasty and the social forces that were its mainstay are just so many aspects of a single political and cultural process that was vigorously upheld by the Sasanian propaganda. (...) In Sasanian Iran there began to take shape a national culture, fully aware of being “Iranian”, that was motivated by the restoration and the revival of the wisdom of the “sages of old,” *dānāgān pēšēnīgān*, as well as by the glorification of a great heroic past, and was imbued with an omnipresent antiquarian taste and an archaizing spirit. This process developed steadily in the course of time and took on a definite shape especially in the 6th century, but its roots were nonetheless in the 3rd century, in the transition of power from the Arsacids (q.v.) to the Sasanians and in the Zoroastrian church’s gaining of political recognition (Gnoli 2004: 505–506).”

As opposed to countries such as Syria and Egypt that lost their languages as a result of Arabic hegemony, Iran maintained its linguistic and cultural distinctiveness. Revival of Persian culture in the frames of Islamic reality began in the early Abbasid Caliphate (750–1258) and has been developing in the course of time giving the foundation of modern Iranian identity. The stress was put on territorial ties and connections of people to the kingdom of Iran (*irānshahr*, *irānzamin*, *molk-e Irān*, *mamlekat-e Irān*, *keshvar-e Irān*). The idea was rooted in mythological and traditional history and supported for example by such activities as Nowruz festival, *naqqāli* – professional storytelling and *Shāhnāme-khāni* (Ashraf 2004a).

In the nineteenth century the modern age of nation-building and nationalism in Iran has begun. It was rooted in the above mentioned historical awareness and cultural consciousness. Creation of new Iranian national identity was based on territorial ties,

historical memories and commemoration of past events. At first the new ideas of nation and nationalism appeared sporadically but flourished in the course of Constitutional Revolution and later “were transformed into a state-sponsored form of ethno-nationalism during the Pahlavi period (1925–78)” (Ashraf 2004b: 523):

“Celebration and commemoration of the collective historical memory through symbols and myths, rituals and ceremonies, museums and archeological sites, Achaemenid architectural design for public edifices, nationalistic music, and a national dress code became its hallmarks. In this period, the emerging nationalist historical writings shifted from the emphasis on the continuity with “the traditional history” to the continuity with “factual history” by emphasizing the Achaemenid period as the political origin of the state (Ashraf 2004b: 526).”

The main stress was put on such ideas as the continuity of 25 centuries of history of Persian empire and Iranian nation formed during the Achaemenid period. In the ideological framework of the Pahlavi state the idea of Achaemenid Iran as a geo-political concept, as “the empire of the Aryans”, was adopted:

“These ideas laid the foundation of what Alessandro Bausani (...) calls “Aryan and Neo-Achaemenid nationalism.” They led to four historical innovations: the change, in Western languages, of the country’s name from Persia to Iran in 1935, signifying the primordial Aryan origin of the nation; the assumption of the title *Āryā-mehr* (the Sun of the Aryans) by Moḥammad Reżā Shah in 1965; celebration of the 2,500 years of Persian empire in 1971; and finally, the change of the national calendar from the Islamic Hejri to the invented *Šāhanšāhi* – the time of the formation of the Persian empire by Cyrus the Great (...). The historical agenda included an emphasis on the Achaemenid era (as discussed above) and the encouragement of archeological excavations by American and European archeologists. The foundation of an archeological museum in Tehran (Muza-ye Irān-e bāstān), construction of public edifices with Achaemenid motifs (...), and the foundation of the National Monuments Council of Iran (...) were part of these efforts (Ashraf 2006b: 527).”

Beside the ancient history, Persian language was also the main element of the Pahlavi ideology of building homogeneous Iranian national identity and of the new state nationalism. The language policy tending to purge Persian from Arabic appeared in nineteenth century postulated by a group of nationalist intellectuals. In the course of time the idea emerged and in 1935 the Iranian Academy of Language (*Farhangestān-e Zabān-e Irān*) aiming at replacing Arabic words with their Persian equivalents was established (Ashraf 2006b: 527).

11) The Kayanid dynasty – a semi-mythological, ancient Iranian dynasty.

Summarizing this short analysis I have to repeat that reality in the Islamic Republic of Iran brought new challenges for non-Muslim citizens. They had to find the place in the social structure of restrictive theocratic country where the religion of majority is privileged and the law of the state is compatible with some laws of Sharia. Other religions are accepted and keep official status of recognized religious minorities or are entirely excluded from social life.

It has influenced the process of constructing the collective identity of the religious minority groups as Zoroastrians. The construction of contemporary Zoroastrian collective identity is complex and based on elements of both the sacred and the traditional code of distinction characterized by Giesen and Eisenstadt. Zoroastrian intellectuals and authorities try to build the idea of collective identity within the boundaries of Islamic law. On one hand they emphasize the distinctiveness community recalling religious symbols and beliefs. On the other hand they try to overcome the marginal status and to stress the ties they have with Iranian culture and to show they are rightful members of Iranian nation.

#### References:

- Arjomand, S. A. (1992): Constitution of the Islamic Republic. In: *Encyclopaedia Iranica Online*. 20 Sept. 2010 <<http://www.iranica.com/articles/constitution-of-the-islamic-republic>>.
- Ashraf, A. (2004a): Iranian Identity: iii. Medieval Islamic Period. In: Yarshater, E. (ed.): *Encyclopaedia Iranica*, vol. 12, pp. 507–522. New York: The *Encyclopaedia Iranica* Foundation.
- Ashraf, A. (2004b): Iranian Identity: iv. In the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries. In: Yarshater, E. (ed.): *Encyclopaedia Iranica*, vol. 12, pp. 522–530. New York: The *Encyclopaedia Iranica* Foundation.
- Boyce, M. (1969): Maneckji Limji Hataria in Iran. In: K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume, pp. 21–26. Bombay. 20 Sept. 2010 <[http://www.vohuman.org/Library/Maneckji Limji Hatari in Iran.htm](http://www.vohuman.org/Library/Maneckji_Limji_Hatari_in_Iran.htm)>.
- Boyce, M. (2001): *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge.
- Castells, M. (2004): *The Power of Identity*. Malden, MA; Oxford, U.K.: Blackwell Publishing.
- Choksy, J.K. (1997): *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. Princeton: Columbia University Press.
- Eisenstadt, S.N., Giesen, B. (1995), The Construction of Collective Identity. *Archives Europeanes de Sociologie* 36: 72–102.
- Eisenstadt, S.N. (2009): Cultural Programmes, The Construction of Collective of Identities and the Continual Reconstruction of Primordality. In: Preyer, G. (ed.): *Neuer Mensch und kollektive Identität in der Kommunikationsgesellschaft*, pp. 135–184. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Giesen, B. (1998): *Intellectuals and the German Nation: Collective Identity in an Axial Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gnoli, G. (2004): Iranian Identity: iv. Pre-Islamic Period. In: Yarshater, E. (ed.): *Encyclopaedia Iranica*, vol. 12, pp. 504–507. New York: The *Encyclopaedia Iranica* Foundation.
- Iran – Constitution* (1994): 20 Sept. 2010 <[http://www.servat.unibe.ch/icl/i000000\\_.html](http://www.servat.unibe.ch/icl/i000000_.html)>.
- Kestenberg Amighi, J. (1990): *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*. New York: AMS Press.
- Khanbaghi, A. (2006): *The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*. London, New York: I.B.Tauris.
- Malandra, W.W. (2005): Zoroastrianism: i. Historical Review. In: Yarshater, E. (ed.): *Encyclopaedia Iranica Online*. 20 Sept. 2010 <<http://www.iranica.com/articles/zoroastrianism-i-historical-review>>.
- Mazdāpur, K. (1374/1995): *Zartoshtiyān*. Tehrān: Daftar-e Pazhuhešhā-ye Farhangī.
- Morillon, L. (2010): *Web 2.0 versus Control 2.0 2010*. 20 Sept. 2010 <[http://www.rsf.org/spip.php?page=article&id\\_article=36697](http://www.rsf.org/spip.php?page=article&id_article=36697)>.
- Niknām, K. (1386/2007): *Āyin-e ekhtyār: Majmu'e-ye maqālāt-o goftoguhā*. Tehrān: Teys.
- Qavānin-o-moqarrarāt-e omumi (1386/2007): In: *Ruznāme-ye rasmi* 18285: 2–5.
- Sanasarian, E. (2006): *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shahryāri, R. (1387/2008): Be monāsebat-e 25 ordibehesht māh, sālrūz-e gerdāvari-ye Avestā be farmān-e Balāsh-e yekom: Shokuh-e hamāse va ouj-e Iran-gerāi bā khatt-o-zabān-e Irān. *Amordād* 173: 1.
- Shahzādi, M. (ed.) (1380/2001): *Majmu'e-ye sokhanrānihā-ye mobed-e mobedān Rostam Shahzādi*. Tehrān: Sāzmān-e Chāp-e Khāje.
- Writer, R. (1994): *Contemporary Zoroastrians: An Unstructured Nation*. Lahnam, London, New York: University Press of America.

rozhovor

**Marek Jakoubek  
and Lenka J. Budilová**

**Prof. Judith M. Okely**

**Marek Jakoubek  
and Lenka J. Budilová**

***An interview  
with Prof. Judith M. Okely***

***I seem to provoke controversy...***

***It is an honour to interview one of Britain's most prominent contemporary anthropologists...***

You flatter me in your description. I acknowledge that I am known for my work among those who value social anthropological studies in Europe and especially those interested in Roma and Gypsies.

Give us some insights into the formative influences in your early life that led to your choosing a career in anthropology.

How I chose anthropology has a complex history. I always told my students in Introductory lectures that I guessed that many of them had been drawn to the subject because they had been brought up in more than one culture or country, and perhaps they had parents of different nationalities. I asserted they are lucky because they had learned very early that one culture/group or country is not superior to another.

Although my parents were English, Christian born, they both had interests in other places. My father studied German and French at Oxford. My mother also learned German when an *au pair* for some of the leading Jewish families in pre-war Germany. My parents met in Berlin.

I was born in Malta and travelled as a child to Egypt then to Africa. I have explored some implications in 'Hybridity, Birthplace, and Naming' (2003a). Even naming leaves its mark on identity. My second name is Melita, after Malta. I was brought up on my mother's verbal accounts of my parents' traumatic war journeys. More importantly



for cross-cultural curiosity, I recall my father sitting me down from an early age and reading children's French illustrated books to me – all the time translating it into English. Thus I experienced the magic of translation through the loving care of my father. His very name was Francis.

He became a teacher of German and French at the elite Royal Air Force College, Cranwell, Lincolnshire. But tragically, he contracted polio and was paralysed from the neck down and placed in an iron lung. My sister and I were merely told he had influenza. We were kept in confusion and never allowed to visit him, although I heard later he begged to see us. Suddenly I, aged nine and my sister, seven, were sent to an all girls' boarding school on the Isle of Wight. The headmistress offered this retreat, as my mother was also dangerously ill with shock. My mother had been at that school for only one and a half years when aged 16 and found it paradise compared to her previous isolation with a home governess. She only understood, years later, what a horror regime this place had become.

The answer to when I became an anthropologist can probably date back to the day I was told that my father had died. That evening, I sat on my dormitory bed, gently weeping. The matron came up and told me to stop crying immediately. She said she already knew of my father's death but any crying would keep the other girls awake. Making any noise at bedtime was the worst 'crime' in that institution. It must have been then, that I came to hate that alien, controlling culture of the British 'stiff upper lip'. No compassion was shown towards a child's suffering. Seemingly, it was a crime to grieve the loss of the person who had been central to my being. Thus the inner rebel was born (Okely 2008). The absurdity was made more apparent a couple of years later when we were all expected to cry in group hysteria when our class teacher announced that the King had died.

#### ***Tell us about your experience of boarding school...***

The school's function was to reproduce both biologically and socially the privilege of the upper classes via uncontaminated females. The British class system is usually incomprehensible in Central or Eastern Europe and in the USA. Today, it is acceptable for the upper middle class women to be educated and proceed to university. Wives can now be part of a lucrative double income family. In those days, the upper class woman was to be lobotomised as companion in the Empire. I have several articles on that uniquely 'privileged' culture (republished in Okely 1996 Chs 7 and 8 and Okely 2003b). Ch 8 was selected for an undergraduate psychology course at Harvard this year.

To convince you of these strange gendered and class traditions, here are examples: the Queen's education was entirely entrusted to someone only trained for two years as a children's nanny. Princess Anne, Princess Diana, the Duchess of Cornwall: the future king's sister or wives, never went to university and never acquired even minimum qualifications for entry. But these upper class women acquired 'cultural distinction'. They convey their 'birth right' through unique habitus, including speech or accent, posture, table

manners and polite chatter. These are crucial signifiers of social class. Bourdieu has explored these notions as cultural capital and habitus (1984). But all this is very different in relation to France where intellectuals hold enormous respect. In the UK, intellectuals are regarded with suspicion. The ruling class may own books and even libraries in their huge houses, but they don't read them. As Gramsci (1971) suggested, the French destroyed their aristocracy so the bourgeoisie, as reading intellectuals, gained power. The British ultimately retained their aristocracy who did not require intelligence to retain power.

At this school, I proved to be talented in French and other subjects, but my headmistress summoned me to her study declaring I would be 'selfish' to go to university. I would be 'depriving a more worthy person of a place'. Perhaps she sensed my inner rebellion and, more importantly, she knew I hated sports like hockey and netball which we had to play every day. Sport, a crucial aspect of British culture, was exported to the colonies. The French, by contrast, exported their high culture. Meanwhile, the French teacher encouraged me to think of applying to university but told me this should remain a 'secret' between us. The pedagogical irony is breathtaking.

#### ***You seem to have relatively positive views of France?***

My love of France was also because it was an 'OTHER' place - the 'ELSEWHERE': an escape from a British anti-culture. Aged 18, I left that nine years imprisonment and escaped to Paris. It was relatively cheap to study for a foreign students' course - La Civilisation Française at La Sorbonne. Paris and the Sorbonne's intellectual stimulation proved to be paradise. I was allowed to READ and STUDY at will. I was allowed to walk alone and free from sadistic games mistresses. There were inspiring lectures by leading professors, but, as yet no sign of anthropology. I even attended a lecture by Sartre.

It was there, eventually and independently, that I came across Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe* (de Beauvoir 1949, Okely 1986). My feminism was confirmed and fully grounded. My mother who had by then studied for a degree in Sociology at night school, while a social worker, was a feminist and career role model. I do recall her discussing Margaret Mead.

Thanks to La Sorbonne, I determined to take the entrance exam to Oxford. It does not need a psychoanalyst to see the motivations. I was following in my father's lost footsteps. I have a distant recollection of my father once saying that I should go to Oxford. I took the entrance exam independently, despite my headmistress' words. In those days, for every nine men, there was only one place for a woman, because of the segregated and mainly male colleges.

I was accepted at St Hilda's College to study French. There were no undergraduate degrees in anthropology, even if I knew what the subject was.

#### ***Tell us about your student days at Oxford.***

I was politically active in the Campaign for Nuclear Disarmament and became the First Woman Member of the famous Oxford Union Debating Society. I attended a rally addressed by Bertrand Russell, was arrested in Trafalgar Square and found myself

sharing a cell with the actress Vanessa Redgrave. I had the good fortune to meet Malcolm X at a coffee morning at the Union. He liked my radical comments and arranged to meet me the next afternoon. When I watch the extract on the web of his charismatic speech at the Union that evening I think, 'My goodness I spent the afternoon with him'. He was to be assassinated less than three months later.

At the same time, I became disillusioned with the degree course. The lecturers deliberately spoke French with an English accent. The critical texts rarely included any written by French scholars. It was an Anglo-centric view of French culture. We wrote all our essays in English, except in language exams. So I switched to Politics, Philosophy and Economics. We could do two optional courses. I chose Sociological Theory with Bryan Wilson. I was fortunate to have Stephen Lukes for Political Theory. He was the one person who really encouraged me as an intellectual. I thanked him years later in the preface to *The Traveller Gypsies* (1983).

#### ***How did you get to Anthropology from Politics, Philosophy and Political Theory?***

It was only AFTER graduating and, with my partner Hugh Brody who was enrolled for a Sociology doctorate, that I became entranced with fieldwork as potentially anthropology. I went with Hugh for periods in the West of Ireland (Okely 2009). My curiosity was thus aroused in a subject which involved face to face communication and shared living with people, drawing on all one's resources; intellectual, imaginative and embodied, not just library or armchair anthropology. Unfortunately, I had gained only a mediocre undergraduate degree which precluded any postgraduate grant. I am hopeless at unseen exams where speed and slick answers are the priority. Three years work was in those days compressed into a week's exams. Here there are gender implications. Hugh's college recruited a special tutor to cram the students for the finals. Male academics controlled the inner circle for exam questions. My politics woman tutor (of extreme right wing views) demanded that we St Hilda's students write essays which had NO link to the syllabus. She was out of touch.

With neither patron nor funding, I saved money from teaching at a Further Education college, took out a loan and used the small sum I inherited from my father. Thus I enrolled for a postgraduate one year 'conversion' course in **social anthropology** at Cambridge.

#### **There is no long tradition of anthropology in the Czech Republic. Can you outline, for the Czech reader, what the approach to social anthropology was like when you were a student?**

I was initiated into a 'Cambridge' perspective which I later discovered was different from the postgraduate conversion course in Oxford. When much later, I was admitted to register for a doctorate at Oxford, the academic difference became apparent. For example, Edwin Ardener expressed puzzlement as to why Cambridge had devoted so much time to Malinowski

Cambridge had a long and distinguished tradition of teaching at undergraduate level. At Oxford, anthropology was reserved for postgraduates. My **Cambridge** course was only partially adjusted for graduates. All the courses, except one, we postgraduates undertook were simultaneously studied by younger undergraduates. The latter would build on three years. We had only nine months. But we had some marvellous courses.

#### ***Your teachers and fellow students were names familiar to us today as authors of classic anthropology texts. Tell us about some of the key figures you encountered.***

Stanley Tambiah lectured both on a course on Religion and one on Economics and Politics. He was brilliant, clear and organised. I realise retrospectively that a 'specialist' could be both inspirational and informed about several perspectives which might, for some, have seemed mutually contradictory, i.e. religion was more than 'the opium of the people', as Marx argued. However, I remained convinced that the political-economy was the basis for the wider context.

The main Professor and head of department, Meyer Fortes, lectured on Kinship. Although he was a passionate and committed scholar, and indeed was the person who sympathetically interviewed me, he was a very disorganised lecturer. But his passion was conveyed best in the third year seminars which we postgraduates also attended. There were two favourite students who always sat either side of Fortes. No one else dared take *their* chairs. These third year students, who seemed to know everything, were Tim Ingold and Chris Fuller.

On one occasion we postgraduates and the third years were invited to farewell drinks in Fortes' college rooms. Suddenly, Fortes tapped his glass, calling for silence. He pointed to me, 'See that young lady, Judith Okely. She is determined to continue with anthropology. Nothing will stop her. That is all I want to say'. The talk resumed. But these lines, still recalled, as with key moments in individual biography, countered those spoken years ago by my head mistress.

Being so inspired by Tambiah, I also attended his special course on South Asia, although I would not be examined on this. Jack Goody was teaching at Cambridge and would subsequently succeed Fortes. Despite his subsequent very ordered and original publications, he was a chaotic lecturer. I would compare his random scribbles on the blackboard at the end, to a Jackson Pollock painting. I am grateful that sometime later his then wife, Esther Goody who invited me to travel from Durham to give a lecture to undergraduates, suggested my thesis be included in the Cambridge series 'Changing Cultures', convened by Jack Goody.

I am proud and amused at my self-confidence at refusing, unlike the others in the series, to end the book title with the word *Today*. I argued that my monograph would stand the test of time. So to call it *The Traveller Gypsies Today* would soon be dated.

By chance, while I was completing the conversion course, I encountered someone who had been a fellow undergraduate at Oxford, Malcolm McCleod. He was Assistant Curator at the Cambridge Anthropology museum and had already completed his



doctorate in anthropology under Evans Pritchard at Oxford. He became my personal tutor towards the end of the year. He gave me wonderful encouragement and insisted I continue. He later acted as an enthusiastic referee.

Finally, I owe most to Edmund Leach. There were only five of us enrolled for this conversion course. For us, the unique privilege would be a year long course with Leach, meeting for two hours every week. It was devoted entirely to Malinowski, Leach's mentor. Our reading list consisted entirely of Malinowski's work, except his *Diary*, which Leach said should never have been published. I later wrote an article on this (Okely 1975, republished in Okely 1996 Ch. 2).

#### ***How did all of this apply when you finally undertook fieldwork of your own?***

I realise, years later, that the Malinowski course, was experienced by me, the novice, as *the core* of anthropology. We learned that it was essential for Malinowski that every aspect of a society be studied in an holistic approach. We were introduced to the Economy, Politics, Kinship, Religion and Ritual of the Trobriands, by means of the vital method of 'pitching one's tent in the village' i.e. participant observation, rather than relying solely on secondary and distanced, quantitative material. It was this holistic perspective which I carried with me when, by good fortune, within five months of graduating at Cambridge, I was to find myself living in a caravan on a Gypsy camp. I presumed I should research every such aspect, even though my research centre had dismissed pollution beliefs as bizarre 'superstitions'. Unlike Malinowski, I also examined the wider context.

I carried his scepticism of explaining beliefs and practices solely in terms of distant origin. Instead I looked at *current* meaning, although Malinowski would call it function. This explains my emphasis on the current meaning of Gypsy beliefs and practices rather than reducing them to long ago leftovers from Indian origins (Okely 1983 pp 8–19) and what Malinowski labelled a 'mythical past'. By this, neither he nor I meant it was 'made up', merely that the past is so distant that it takes on the status of myth. I have been grossly misinterpreted on this by some linguists and caused massive controversy.

Rodney Needham was also a supportive academic. He invited me to give a paper at his postgraduate seminar. It was there in 1974 that I gave the first version of what would be chapter six of *The Traveller Gypsies* (1983). The very week of the seminar an article appeared in the local *Oxford Journal* describing the alleged squalor of Gypsy camps. I pointed to the cultural conflicts and retained it in my later publication (ibid. page 79). Needham was fascinated and amazed at an account of something existing just a few miles from Oxford. He also became a great support and future referee.

I was fortunate to have Godfrey Lienhardt, selected as my doctoral supervisor by Edwin Ardener. The latter realised my dilemma in that in 1971 I was initially working as salaried employee for a London Research Centre. I had fought to do fieldwork, living on Gypsy campsites. But technically the Institute at Oxford required that the first year be spent as resident postgraduate in the university before fieldwork. The new pro-

fessor was a stickler for rules and procedures. Friedman had fled the apparently rioting students of 1968 at the London School of Economics and treated us like potential mad revolutionaries. He banned even the Christmas party because he said that there would be drugs. In fact it was a very genteel occasion for sipping sherry in the basement where the walls were decorated by photos of the 'ancestors' like Radcliffe Brown and Evans-Pritchard. Friedman did not comprehend that we were ALL committed postgraduates, not undergraduates who had just left home.

Edwin Ardener advised that, in order to keep up the illusion that I was full time resident in Oxford, I should appear once a fortnight at the Friday seminars where all staff were assembled for visiting speakers. I should sit conspicuously in the front and ideally ask a question. Then we would convene to the pub. So I drove from my Gypsy camp and in a roadside lay-bye, changed from my deliberately modest clothing to what was considered fashionably hippy, with long frilly skirt. Some would mistakenly say I dressed like a Gypsy. The next day, after perhaps writing up field notes, I would return to the camp.

Godfrey Lienhardt understood all this. As you see, he was not selected for his expertise on Europe, let alone Gypsies. But I appreciated his full support. Again, like Needham, he was mesmerised by my findings. When he read my field notes, he exclaimed 'They are more violent than the Dinka'. Another time, when reading about the conditions on the temporary camp with neither water nor flush toilets, he vomited! Once he gained confidence in me, he trusted my independent research. I gradually realised that I was fortunate to have him for other reasons. There was a terrible rivalry and conflict between two academics. Their students felt pressurised to avoid all influences from the rival academic. Moreover, each student felt obliged to follow the theories of their supervisor. Some became quite bitter. Lienhardt was confident enough never to make such demands. To my regret, I never once cited him in my text. Godfrey was an utterly reliable referee, especially for a later Social Science postgraduate grant to finish what I had commenced as employee for the London Centre.

#### ***You mention male critics. Have you experienced gender bias in academia?***

I never realised, until I attended a London Womens' Anthropology Conference in 1974 how male biased anthropology had been. Speakers there included, Pat Caplan and Caroline Ifeka-Moller. I had of course considered myself a feminist but I had been brainwashed into thinking it was a sufficient feminist act merely to go to university, defying my schooling. Then returning to Oxford, some of us women would meet in a seminar room in Queen Elizabeth House to present papers. At first men were discouraged from attending as we had found that even when only one man was present, he tended to act as if he represented the majority. Alternatively, two men together would treat seminars as a cockfight performance. I have explored this in an article in honour of Shirley Ardener (Okely 2007). Women in that seminar included Helen Callaway, Sue Wright, Lidia Sciamia,



Marion McDonald and Charlotte Hardman, all of whom went on to become distinguished anthropologists. My article (Okely 1996 Ch 4 originally published in Ardener 1975) emerged from this seminar.

This weekly seminar continues today and is linked to the International Gender Studies Centre. The history of its link is informative. When some women initially asked the then Professor Maurice Friedman (who had succeeded Evans Pritchard at Oxford), if they could use a seminar room once a week for women postgraduates, he refused, saying that this would be sex discrimination. So Shirley and Edwin Ardener, linked also to Queen Elizabeth House, suggested that venue. Maurice Friedman saw NO contradiction in being a member of the fabulously wealthy All Souls College, which excluded all women.

My male undergraduate contemporaries could sit exams for fellowships after graduation. They would then have five years or more with neither teaching nor administrative duties. We women had no such rights until the first woman was admitted, to national publicity, in the mid 1980s.

#### ***You mention controversy around your work...***

I seem to provoke controversy even when I think I am an earnest scholar. I had obtained the competitive postgraduate grant to write up my doctorate and indeed on the basis of my fieldwork and publications in press. But a postdoctoral researcher at Nuffield College informed me that he had recently met my former St Hilda's politics tutor. He casually mentioned having met one of her former tutees. But he told me that the mention of my name had shortened her life by at least five years. She said it was 'a disgrace to the university' that I was registered for a doctorate. I had wasted my time at the Oxford Union. When I repeated this in bewilderment to Stephen Lukes, he reassured me that SHE was a disgrace to the university.

My Malinowski influenced scepticism on reducing all current beliefs and practices to alleged and distant origins centuries earlier, has caused outrage among linguists who have no engagement with the social sciences, let alone anthropology. I had read so many folklore articles and books including some early ones in the JGLS which repeatedly explained ALL Roma/Gypsy practices as Indian. They also systematically ignored the fact that this special type of nomad could never be economically and politically self-sufficient. There could have been alliances among potential travellers. I therefore suggested that not ALL such nomads necessarily travelled from India. It seemed no coincidence that their 'appearance' throughout Europe coincided with the collapse of feudalism when many serfs and others were thrown out by feudal land lords. But some still speculated that they had moved from India to follow the sun. Others said they might be genetically mixed because the women were all raped on the way. My own evidence on kinship showed marriage in by non-Gypsies but in small numbers, not through rape.

The Israeli professor, Matras is out of touch with the social scientists' practice of labelling. I referred to the specialists and *afficionados* as 'Gypsiologists'. This is NOT a term of contempt. Ironically, on my first research post I had to take time out of my limited annual leave to read the *Journal of the Gypsy Lore Society* in the Kensington library. My citations show massive respect for T. W. Thompson who had read considerable anthropology. Despite citing my exact paragraph questioning whether ALL 'real' Gypsies or Travellers are the descendants of specific groups in India a thousand years ago (Okely 1983:13), Matras claimed that I dismissed **any** immigration and **any** Romany language as 'a Romanticist fantasy' (2004: 65). He even declared that I, (baptised when just an innocent baby), have waged a '**self-righteous crusade**' (ibid.) against those who discussed any Gypsy history. It is extraordinary, in the post 9/11 era, that a linguist should be so sloppy in the choice of the word Crusade; namely a murderous campaign of killing Muslims in the Holy Land; now designated Israel.

It should be clear that my original problematising of a mono origin for ALL Roma and Gypsies can be traced back to Malinowski. Some time after fieldwork, I was privileged to share a platform at a Cambridge conference with Edmund Leach and Eric Hobsbawm. Here I publicly tried out my ideas and was delighted to be supported by Leach as discussant. I cited his comments later in my monograph (1983 p. 8). I was overawed to be invited to submit my paper to a distinguished history journal by Hobsbawm. Being female and naïve in career strategies, I refused, as I thought I could not publish this in advance of my Cambridge monograph, in preparation. If I had seized the chance, I might have been less open to the mischievous misrepresentations by subsequent male critics. I should however, say that I feel vindicated. I had no idea when first publishing the suggestions that it would evoke such hatred among non-anthropologists.

#### ***To what degree were you shaped by your peers and colleagues, teachers and tutors, and those you know only through their written work?***

I have already addressed these questions especially emphasising Malinowski. Anthropologists I met, like Leach and Tambiah were especially influential. I was to be inspired later by their publications on animal categories as very useful for making sense of the Gypsies' categories. But there were others whose texts inspired me, for example, Levi Strauss *Tristes Tropiques* and *The Savage Mind*. The latter was so intriguing that I kept giggling at the complexity. I never met him.

Mary Douglas' *Purity and Danger* (1966) was dramatically influential when I read it at Cambridge and used it later in my analysis of Gypsy pollution beliefs. Some time later, I found myself sitting opposite her on a train from Oxford to London. I was so overawed that I left several of my possessions on my seat when I left the train! She heard me give a presentation in Delhi conference, in the late 1970s, on my boarding school and came up to congratulate me. She proved to be a wonderful mentor to Suzanne Heald.

Shirley Ardener was innovative and suggestive (see Okely 2007). I also met Phyllis Kaberry a few times when she visited Oxford. She was utterly attuned to the challenges of fieldwork among Gypsies. Kaberry had supervised the masters dissertation by Theresa San Roman on Spanish Gypsies. It was my honour to give the Kaberry Commemorative Lecture in Oxford in 1989. (Okely 1996 Ch 10).

It was wonderful meeting Rehfish at Hull university. Little did I know that one day I would be professor there. Rehfish was utterly reassuring about the way to do fieldwork. He agreed that, despite pressure from some anthropologists, the very act of questioning was usually inappropriate.

Hortense Powdermaker, another student of Malinowski, wrote her brilliant and undercited *Stranger and Friend* in 1967. I found it by chance in the Durham anthropology library. It set my agenda for recording and analysing the experience of fieldwork. When desperately trying to convince my research director of the relevance of participant observation, the appendices of Whyte's *Street Corner society* (Whyte 1993 [1943]) and Ulf Hannerz' *Exploring the City* (Hannerz 1980) were crucial. Both described urban fieldwork in the USA proving the value of fieldwork in the West.

The other joy was my peer group. At one stage, we would meet in each others' rooms and lodgings for our own weekly seminars. Members included Kirsten Hastrup, Malcolm Chapman, Malcolm Crick, Tim Jenkins and Jan Oveson. Later, I got to know Signe Howell, Tamara Kohn and Sharon MacDonald.

***One of your best known works is The Traveller-Gypsies (Okely 1983). How did you get interested in this topic?***

After graduating that year at Cambridge, I was again disappointed in that any postgraduate grants were allotted to those who had done the three year degrees. Again all depended on the unseen exams. Any essays like course work through the year did not count. By this time, my mother had progressed to a university lectureship. She subscribed to a weekly journal called *New Society* which popularised the social sciences and social work. I was in my mother's study saying, 'I have to go on with anthropology. This IS my subject. It brings together everything, including art and literature'. All my education seemed to be relevant. I idly flipped through the back pages of the weekly and I spotted an advertisement for a researcher on Gypsies. I applied. Over 200 applied. I had taken the trouble to go to a public library and read the published Report and *Census Gypsies and Other Travellers* compiled by Barbara Adams. She was the initiative behind the project. As a civil servant, she had felt morally and politically obliged to find out more about the Gypsies' wishes. Her Report had resulted in some seemingly positive legislation but she felt that the local authorities had had much greater influence in punitive powers of eviction. She seconded herself to do an independent study at the Centre for Environmental Studies in Regents Park, London.

I was awarded the position and my fate was sealed for decades to come.

***How did British social anthropology view fieldwork "at home", in Europe, among Gypsies, at the time?***

I was still shocked that there was uproar among the younger 'radical' (non anthropological) researchers (they were traffic and housing experts) that 'their' money might be devoted to the study of Gypsies. One now very famous supposedly radical geographer told me, 'After all they are ONLY a minority'.

In the UK especially, there has been a prejudice against such a choice of terrain. There were some departments where I always knew it would be impossible to get a job because I had done fieldwork in the UK. Anthropologists like Maurice Bloch claimed that anthropology in Europe is 'easy' because it is 'known'. Departments would advertise for anthropologists who are experts in any region except Europe! But I am delighted how that dictat has been ignored by so many in younger generations. Anthropology should be for the study of ALL societies and cultures around the world. It is arrogant to presume the West is known. In any case there are anthropologists from around the world who find Europe exotic and worthy of research.

As I have said above, it was considered strange to do fieldwork in the UK. But Ronnie Frankenberg was a pioneer. Fifty years after the publication of his *Village on the Border* (1957), an ethnographic study of a Welsh village, a special edition of *The Sociological Review* was brought out in celebration, to which I contributed (J. Edwards et al. 2005). It emerged that Frankenberg only studied in the UK because he was seen as some dangerous radical and was permitted to do a doctorate on condition his field site was a day's trip from Manchester University, rather than in some 'exotic' place abroad.

Many of us did indeed face down grading because of our field site 'at Home'. Anthony Jackson convened an inspiring conference of the Association of Social Anthropologists at Keele University. The volume (Jackson 1987) confronts such issues. My article 'Fieldwork up the M1' has continued to receive wonderful responses from generations of students faced with similar dilemmas of fieldwork in Europe. I am grateful to Jackson for insisting on including it in his volume. He revealed that the 'anonymous' reader wanted to exclude my article. 'He's no friend of yours' he said. I have to face the fact that being original and critical may produce controversy and anger, especially among some male academics. Yes, sometimes, it bewilders me and it hurts.

***As we know, the "Roma issue" is very often accompanied by problems with the reception of one's results. Many renowned authors, for example Fredrick Barth and Farnham Rehfish, encountered this kind of problems with their PhD dissertations. How was your book about the Traveller-Gypsies received?***

I only just discovered that Frederick Barth submitted his research on Gypsies in Norway as a PhD which was failed. Yet I found his work an inspiration. The key article was republished in Rehfish's 1975 volume (Barth 1975; Rehfish 1975). Similarly, Rehfish's unpublished thesis was an inspiration. But I was fortunate. I did not have to change a comma in my text which was examined by Michael Banton and Peter Riviere who had previously supervised Anne Sutherland's PhD which was published as *Gypsies: The Hidden Americans* (1975).

My book was sold out and reprinted within a year. Then it was translated into Japanese. At first I received positive reviews, partly because it was read mainly by anthropologists. I found it appeared on university reading lists, first because, contrary to the exoticists, it appealed to students interested in anthropology in the UK. It was also used as an example of fieldwork method discussions. I have long regretted **the absence of** systematic discussion of fieldwork in the discipline. This was a major omission in my Cambridge course. Since I had already been drawn to anthropology through prior fieldwork in Ireland, I was expecting some relevant discussions. Also I had been encouraged to include a chapter on this (Okely 1983 Ch 3) because so many people were incredulous in hearing of my 'life with the Gypsies' that I had repeatedly to describe the basics (Okely 2008). Later, in 1989 Helen Callaway and I convened an ASA conference on Anthropology and Autobiography (Okely and Callaway 1992) which I am amused to be told is now a 'classic'. At the time of proposing it, some said it was 'navel gazing, narcissistic, California speak or a feminist plot'. But at the open vote in 1987, I was thrilled that Edmund Leach and Raymond Firth voted in favour of our proposal.

It was after 1989 and the collapse of communism, and the new interest in Gypsies or Roma as a 'problem' that the book took off again. It has been repeatedly republished and is now available in digital form. I am delighted there are so many committed younger anthropologists concerned with Gypsies, Roma and Travellers who have become the most stigmatised and persecuted minority throughout Europe.

But it was then that it came to the attention of linguists and all hell broke loose. Previously anthropologists thought my problematising of the mono Indian origin hypothesis was a standard argument in anthropology. They took it for granted and of course did not realise the political controversy. But I have since been attacked by academics beyond the social sciences. One linguist, with a PhD from London University, declared 'Every time I read your book I want to burn it' (Okely 1997a, p. 240).

I found it terrifying how my name has been put on web sites as the 'enemy'. Here is something I recently wrote concerning Ian Hancock. His caricatures of my work and embarrassment that I actually deferred to his article (1970) cited in Okely (1983 p. 9) suggesting that Romany could be a Creole has lit a fire of hatred in Hancock (1997/8)

He claims that I argued that Gypsies are a 'motley band'. I never used that pejorative term. I see in his review of my book that when I use the label Traveller, which is what the Gypsies THEMSELVES use (the term was interchangeable), this was, according to Hancock, my assertion that they were not 'true Indian blooded'. He reflected local authority racist labelling by arguing that half the people I lived with were 'not real'. 'not true blooded' Gypsies because sometimes they called themselves Travellers. Who am I to dictate to the Gypsies how they should call themselves? Hancock's misrepresentations contributed to the claims on the internet and Romnet that I was 'the enemy of the Roma'.

I recall a Russian student at the CEU Budapest where I was teaching on the summer course, being utterly amazed that I called Gypsies an ethnic group. He had been led to believe otherwise by the Internet. I had to explain that I was one of the FIRST

to use that term ethnic group. The Russian said he had been influenced also by what Hancock wrote about me. He thought I insisted that indeed there was no such thing as Gypsies... It is absurd that people who should be allies against persecution and genocide then devote energy hating each other.

I should recall the inspiration of meeting Will Guy doing a study of Roma in Czechoslovakia in the 1970s (Guy 1975; Guy 1977). He introduced me to Barth's *Ethnic Groups and Boundaries* (1969). Then I met up with Marek Kaminski in 1975. He, a recent refugee in Sweden from Poland, had done pioneering fieldwork among Gypsies in Poland, Slovakia and Sweden (Kaminski 1980). It was fantastic comparing experiences and finding commonalities. Years later in 1992, in Amsterdam, I met Kaminski's previous Polish anthropology professor. After hearing a seminar paper of mine, she had the courage to confess that she had previously discouraged Kaminski in any study of Polish Gypsies because she then believed that neither they nor any Gypsies 'had a culture'. She was brave enough to acknowledge her past error.

Now I am delighted that my monograph is one of the recommended texts for the forthcoming school Advanced Level course in social anthropology. The Royal Anthropological Institute has worked for some years for this launch in autumn 2010. However, it seems that my work is still controversial. One anthropologist, based at Kent University, sent a group email, with several exclamation marks, deploring that the course should even consider including such people as *Gypsies*. He had specialized on fieldwork in South East Asia. I made no comment at the next meeting. The eminent committee held their ground in their choices.

***When you started to give lectures at a university, it was uncommon to find women in this role. How did your being a woman impact on your work as lecturer, and vice versa?***

I have described some aspects of this in my article 'Gendered Lessons in Ivory Towers' (2007). Many of my female contemporaries who were married were asked why their husbands were not in the same town. One was asked what the department would do if she became pregnant. Then women were only entitled to a few weeks maternity leave at the time. One woman, after several such failed interviews, claimed she was barren, to the interviewers' embarrassment. She got the job, and 'the Holy Spirit' descended the following year and she had a daughter. Another woman had naively revealed not only was she married, but Roman Catholic. At the all male interview panel, she was outrageously asked how they could cope since birth control was a sin and she could get pregnant at any time.

I knew that my chances of being given a job if I were to marry would be much reduced. I had to commute between London and Durham for weekends with my boyfriend. When the permanent job came up, I was advised by a sympathetic male colleague that if I wanted to be considered for the post, I should pretend that I had broken up with my boyfriend in London, thus apparently confirming my 'commitment' to Durham. Thus I was appointed.

When I left eventually for a lectureship at Essex University, a distinguished anthropologist, a married woman living in mainland Europe, applied for my job. I heard later that she was contemplating divorce, which was hardly something she would put on her CV. But the committee refused to shortlist her. They said since her husband was abroad, it would 'impose a burden of commuting', as had been the case with Okely. A man was duly appointed, thus reducing even further the gender balance in the department. No one questioned the fact that his partner did not live in Durham at the time of the interview. Predictably, any man could exploit the fact that he was married. I recall an applicant for a post at Edinburgh University, being described as 'reliable because he has a wife and children to support'. He got that post.

I have also outlined my treatment (in Okely 2007) where I was refused membership of a college at Durham and any details of lodgings to rent because I was 'not married'. I was accused of fraud when asking for my library card. I was in my 30s, but the librarian could not believe I a woman was a lecturer. Confronted by the all male interview panel, I had naively and proudly noted in my CV that I was the first woman member of the Oxford Union and a contributor to the first feminist anthropology collection *Perceiving Women* (Ardenner 1975), I learned that this was seen as threatening – not something to be celebrated. I was asked if I would 'still be interested' in this initially nine month job, if I 'could not teach anything on women'. The sexist, arrogant implication was that anthropology was ONLY about men!

After achieving the permanent lectureship two years later, I worked to introduce a course on gender. My lovely colleague David Brookes warned me that the professor would be embarrassed if the title contained the word 'Women', if it were to be passed by a mainly male Senate. I got round this by labelling the course 'Race and Gender', and found the majority of students who signed up for it were male. One, perhaps the most brilliant, was Roger Goodman, an anthropologist, who is now Professor of Japanese studies and Dean of the Social Sciences at Oxford.

I have, like a number of women of my generation, had to sacrifice having children in order to become an academic. Things have changed since. It is now illegal to ask about childcare and private relationships at interviews. There is generous maternity and even some paternity leave. But, as I explained on a BBC Radio programme recently, I have a maternal pride in the achievement of so many of my former students, scattered around the world. Many keep in touch or suddenly contact me, years after graduating. One, whom I taught in the early 1980s, is professor in the States and has recruited me to join the panel she is convening at the Annual conference of the American Anthropological Association in New Orleans, November 2010.

Another, the first in his family to go to university is Andrew Dawson whom I 'converted' from sociology to anthropology at Essex University. I supervised his PhD on retired coal miners in County Durham, where he had been brought up. Now he is Professor of Social Anthropology at Melbourne University, Australia.

***In addition to your Gypsy-related texts you are known, for example, as the author of a monograph on Simone de Beauvoir (Okely 1986). What drew you to her, and what is her relevance to today's reader?***

There was a workshop in 1979 celebrating the 30th anniversary of the publication of *The Second Sex*. I was invited to contribute a short presentation. The publishers, Virago, were impressed and invited me to produce a volume for a new series. This was to challenge a series of 'great thinkers' convened by Frank Kermode which celebrated almost entirely 'Great Men'. I was made an offer I could not refuse, although it was a diversion from a linear anthropological career. It was published, by strange chance, the very week that de Beauvoir died, and was for some weeks, top of the best seller list of Oxford book shops.

My autobiographical interjections were seen as controversial. But it was a means of giving historical context, alongside any examples from other women of my generation. De Beauvoir's *Second Sex* had already caused huge controversy. She was slated by male reviewers and colleagues. But she said her faith in the text was revived by the hundreds of letters she received from ordinary young women over the years. That was my purpose in reproducing such enthusiasm.

I kept in regular contact with Virago during the writing, to check if that innovative approach was acceptable. Ursula Owen at Virago supported me. But when the text was sent to Pantheon Press in the US, their editor insisted I rewrite it, excising all personal and individual comments. She argued they were of no value because I was 'not a celebrity'. I refused and Virago warned me that I would lose a lot of royalties. It was published by them, but not publicised in the US, perhaps to prove their point. A year later, they offered me about 25 copies at discount, before pulping. I accepted, but they casually sent them to another author and all were lost. That is why it is a delight that the book has been on the syllabus of many French departments in the UK. Moreover, despite Pantheon's judgement, I receive wonderful comments on the internet, including from the USA (cf. Corbett 2003).

De Beauvoir and other classic texts are likely to be revived, along with a renewal of feminism. Despite the recognition of gender equality, there are new debates and controversies. Women are still 'The Other' as de Beauvoir argued. The greater freedom of sexual mores has had the effect of increasing the treatment of women as sexual object and enhanced by commercialisation. All this is disguised as 'freedom of choice' and some distorted 'empowerment'. Women are trafficked from East to West and South to North.

For two years running, I have been asked to give a lecture on de Beauvoir for the postgraduate Masters in Womens' Studies at Oxford University. Last November, I was asked by the Convenor for advance handouts and bullet points. I said I did not work that way. Unbeknown to me, she came *incognito* to the lecture. When I finished, the 30 to 40 students spontaneously applauded. The Convenor revealed herself and exclaimed that this had never happened before. Why had the students applauded? What was my secret?

That week I received an email from the students inviting me to out to dinner. They would pay for me. They were all in their 20s. A few were male. They thanked me saying said they had met a 'real feminist' at last.

This incident answers your question as to continuing relevance of classic feminist texts for new and younger readers.

***Your second stint of fieldwork was carried out in Normandy (e.g. Okely 2002). Why Normandy? Why Europe, again? What were the differences between this second fieldwork and that among English Gypsies?***

I was contacted by Peter Riviere who was the anthropologist co-convening an ESRC multi-disciplinary initiative on Ageing. He was looking for anthropologists. It was clear that this project was a response to government pressure to prove research was 'useful' for a 'problem'. I asked if it was OK if I could do fieldwork in France. I said 'If I can go to France, I'll do anything'. There were anthropological studies in Brittany and in Southern France. I chose Normandy, a relatively under researched region except for the study of witchcraft. Normandy is the 'bread and dairy basket' for Paris. It is not simplistically isolated from the capital. I was also unashamedly attracted to the place through the eyes of painters such as Millet, Pissarro and Monet.

My research, as with so many other anthropologists, took unpredictable forms, thanks to what concerned the people themselves. Jacqueline Gregoire was a major influence (Okely 1996 Ch 10). My experience in Normandy was entirely different from that among Gypsies in that I was welcomed from the start. I was not seen as a suspect intruder. My launch into the field occurred by chance at an Armistice Day ceremony where there were still survivor veterans of the 1st World War. I was swept into the procession to the Town hall and glasses were raised by the mayor in a toast to the English woman, an ally.

Taking my lessons from the West of Ireland, I took participant observation seriously and to people's astonishment asked to learn how to hand milk cows. This, like my joining in scrap dealing among the Gypsies, was crucial for acceptance and new embodied knowledge.

Unfortunately the research board, in order to prove the 'relevance' of this research to the UK, insisted that I spend half the time doing a comparison with a locality in England. Thus I had also to do fieldwork in East Anglia, and never had sufficient time to immerse myself for a full year's fieldwork in France. That is why I did not have sufficient time and material to do an entire monograph, especially with the increasing demands of teaching and administration in UK Universities. Instead I have several articles, including some on East Anglia. (e.g. Okely 1997b).

***Can you tell us something about your last book, which is concerned with "doing fieldwork"? How has the academic public reacted to it?***

I have co-edited two recent books *Identity and Networks* 2007 (Faye Bryceson, Okely and Webber) and *Knowing how to Know* 2008 (Halstead, Hirsch and Okely). But reviewers are

often wary of edited collections. If you really mean my forthcoming book, *Anthropological Practice*, on which I have been working for a decade I hope it will be submitted in a few weeks to Berg. It is my answer to formulaic methods textbooks. I have recorded and analysed dialogues with over 20 anthropologists of 16 nationalities. They have proved so articulate and inventive that it has taken years to cut and paste key quotes.

I will be so happy to have it finally in print. I will be free. But I have lived with the experiences of these anthropologists who have done fieldwork around the world from the early 1970s to the present. The format is still original in that it does not consist of each interview as one more edited chapter. Instead, I have made contrasts and comparisons between the multiple examples throughout. There are so many fascinating commonalities that one could suggest that I can point to an underlying system. I am dedicating it to Edmund Leach.

I have lectured on aspects of this book many times at conferences around Europe and in the USA. I have always received enthusiastic responses.

***What are you working on at present and what are your plans for the future?***

After this book, I will attempt to edit the film footage of my six hour filmed return to my former boarding school in the late 1990s just weeks before key buildings were to be demolished. The school had closed: the girls had voted with their feet and numbers had plummeted. The name of the school and the remaining inmates were merged with a boys' school. Thus gender segregation ceased.

There will be several articles emerging still from my dialogues with anthropologists – I had to cut three draft chapters from my forthcoming book. Finally I may work on an idea brewing for years, which is a 'campus' novel from the perspective of a woman academic. Hitherto this genre has invariably been written from the point of view of a male, never a female academic. I have years of ethnographic detail, indeed scandal, corruption and drama to draw upon. It should be fun!





1. '.... I am a ,rebel' in a subtle way second from right middle row. I had NOT put my hands in my lap like a proper lady'.



2. Judith Okely on the right. Godfrey Lienhardt, on seeing it said ,Which one is the Gypsy?'



3. '... my caravan is in the centre, near the tree'.



4. Wearing veils in the Anglican Chapel.



5. Free of boarding school, on Boulevard St Michel, Paris (Judith Okely on the left).



6. Judith Okely in the national press as activist to get women accepted in the Oxford Union Debating Society.



9. 'Another site, the first one I lived on'



10. 'The photo of my first camp'.



7. '... assisting with apple cider crushing in Normandy.



8. 'The headmistress has the dog on her lap. I'm behind her left shoulder. To the left of the chaplain is the teacher who secretly told me to try for university, despite the headmistress '.



11. Judith Okely with Bulgarian Roma graduating in Masters in Womens Studies at Oxford. Her father is on the left. The English Pentecostal preacher and wife in the picture. paid for the parents to come from Bulgaria to the event. They had never been on a plane before.



## REFERENCES

- Ardener, S. (ed.), (1975), *Perceiving Women*. London: Malaby Press.
- Barth, F. (1969) (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, London: Allen and Unwin.
- Barth, F. (1975) 'The Social Organization of a Pariah Group in Norway', in: Rehfsch, F., ed. *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, pp. 285–299; (originally published in *Norveg* 5/1955, pp. 125–44); [česky: Fredrick (2009) *Sociální organizace párijské skupiny v Norsku*, in: Jakoubek, Marek & Budilová, Lenka (eds.) *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*, Brno: CDK, str. 47–62; z angličtiny přeložil Marek Jakoubek].
- Bourdieu, P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the judgement of Taste*, (trans R. Nice) London: Routledge and Kegan Paul.
- de Beauvoir, S. (1949), *Le Deuxieme Sexe*, 'Paris: Gallimard; [česky: de Beauvoir. S. (1966) *Druhé pohlaví*, Praha: Orbis; z francouzštiny přeložili Josef Kostohryz a Hana Uhlířová].
- Corbett B. (2003), '*Simone de Beauvoir* by By Judith Okely. 176 pages, New York: Pantheon Books, 1986'; <http://www.webster.edu/~corbette/personal/reading/okely-beauvoir.html>
- Douglas, M. (1966), *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Edwards, J., S. Macdonald, S. and M. Savage, M (2005) (eds) 'Community, continuity and change in the study of Britain, *The Sociological Review*, vol. 53, No 4.
- Frankenberg, R. (1957), *Village on the Border*, London: Cohen and West.
- Gramsci, A. (1971), *Selections from Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart; [česky srov.: Gramsci, A. (1959) *Sešity z vězení*, Praha: Československý spisovatel; uspořádali J. Pokorný a M. Cervi; přeložil J. Pokorný].
- Guy, W. (1975), 'Ways of looking at Roma: the case of Czechoslovakia', in F. Rehfsch (ed.) *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, London: Academic Press, pp. 201–230.
- Guy, W. (1977) *The Attempt of Socialist Czechoslovakia to Assimilate its Gypsy Population*, unpublished PhD thesis, Bristol: University of Bristol; [česky (část) Guy, W. (2009) Význam rodinných vazeb pro migraci českých a slovenských Romů, in: Jakoubek, Marek & Budilová, Lenka (eds.) *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*, Brno: CDK, str. 267–285; z angličtiny přeložila Lucie Plavjaniková].
- Hancock, I. (1970), 'Is Anglo-Romanes a Creole?' *J. G. L. S.* 3<sup>rd</sup> series, vol XLIX (1–2). 41–4.
- Ian Hancock (1997/8), 'The Struggle for the Control of Identity'; <http://www.osi.hu/rpp/perspectives1a.htm>
- Hannerz, U. (1980) *Exploring the city: inquiries toward an urban anthropology*, Columbia University Press.
- Jackson, A. (1987), (ed.), *Anthropology at Home*, London Tavistock.
- Kaminski, I.M. (1980) *The state of ambiguity: Studies of Gypsy refugees*. Gothenburg: University of Gothenbur
- Levi Strauss, C. (1973) *Tristes Tropiques*, (transl. J. And D. Weightman) New York: Harper Torchbooks; [česky: Lévi Strauss, C. (1966) *Smutné tropy*, Praha: Odeon; z francouzštiny přeložil Jiří Pechar].
- (1966), *The Savage Mind* (transl.) London: Weidenfeld and Nicholson.
- [česky: Lévi-Strauss, C. (1971) *Myšlení přírodních národů*, Praha: Československý spisovatel; z francouzštiny přeložil Jiří Pechar].
- Matras, Y. (2004), 'The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity' in *The Role of the Romanies*, N. Saul and S. Tebbutt (eds), Liverpool: Liverpool University Press. pp. 53–78.
- Okely, J. (1975) 'The Self and Scientism' in *Journal of the Anthropology Society of Oxford*, Trinity Term.
- (1983), *The Traveller Gypsies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986), *Simone de Beauvoir: a Re-Reading*. London: Virago
- (1987), 'Fieldwork up the M.1.' in A. Jackson (ed.) above, pp 55–73.
- (1996), *Own or Other Culture*, London: Routledge.
- (1997a) 'Some Political consequences of Theories of Gypsy Identity: the Place of the Intellectual, in *After Writing Culture*, (eds), A. James, J. Hockey and A. Dawson, London: Routledge. pp. 224–243; [česky: Okely, Judith (2008) Někteří politické důsledky teorií o cikánské etnicitě: role intelektuála, in: Jakoubek, Marek (ed.), *Cikáni a etnicita*, Praha/Kroměříž: Triton, str. 104–133; z angličtiny přeložili Marek Jakoubek a Monika Metyková].
- (1997b) 'Picturing and Placing Constable Country' in K. Fog Olwig and K. Hastrup (eds) *Siting Culture*, London: Routledge .pp 193–222.
- (2001), 'Visualism and Landscape: Looking and seeing in Normandy' *Ethos* 66 (1), pp. 99–120.
- (2003a), Hybridity, Birthplace, and Naming' *Journal of Mediterranean Studies*, Vol 13, No 1, pp. 1–20.
- (2003b), 'The Filmed return of the Natives to a colonizing Territory of Terror', *Journal of Media Practice* Vol 3, No 2 pp.65–74.
- (2005), Gypsy Justice versus Gorgio Law: Interrelations of Difference, *The Sociological Review*, vol. 53, No 4. pp. 691–709.
- (2007), 'Gendered Lessons in Ivory Towers' in *Identity and Networks* eds D. Faye Bryceson, J. Okely and J. Webber, Oxford: Berghahn.
- (2008), 'Knowing without Notes' in *Knowing How to Know*, eds N. Halstead, E. Hirsch and J. Okely Oxford: Berghahn, pp.55–74.
- (2009). 'Written out and Written in: *Inishkillane* Remembered, *Journal Of Irish Anthropology*, Vol.12 ( 2 ) pp. 50–55.
- Okely, J. and Callaway, H. (eds,) (1992), *Anthropology and Autobiography*, London: Routledge.
- Powdermaker, H. (1967) *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*, New York: Norton and Co.
- Rehfsch, F., ed. (1975) *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, London: Academic Press.
- Sutherland, A. (1975) *Gypsies: The Hidden Americans*, London: Tavistock.
- Whyte, W.F. (1993 [1943]) *Street Corner society: The Social Structure of an Italian Slum*, The University of Chicago Press.

recenze

David Crow /  
*Lada Hanzelínová*

E. Masood /  
*Ivan Ramadan*

Владимир Владимирович Петрунин /  
*Eduard Neupauer*

**Lada Hanzelínová**

## ***Left to Right / the cultural shift from words to pictures***

*Crow, David (2006): Lausanne: AVA Publishing SA, 192 s., ISBN 2-940373-36-1*

Publikace, která vyšla v edici Kontext a je určena jak studentům tak profesionálním typografům a designérům, diskutuje myšlenku posunu komunikace od slov k obrazu. Podle slov autora si neklade za cíl plně vyčerpat toto téma, spíše se snaží o uvedení různých příkladů a nalezení společného jmenovatele. Při uvádění příkladů se omezuje na oblast každodenní zkušenosti reprezentovanou masmédií bez zapojení umění. To umožňuje lepší soustředění na téma.

Kniha je v pravdě typografickým a designovým dílem. Je rozčleněna do pěti kapitol, kontextuálních stránek, úvodu a závěru. V úvodu najdeme jakýsi návod na používání, který nás seznamuje se strukturou knihy a umožňuje lepší orientaci. Je to velmi vhodné, protože kniha obsahuje mnoho obrazového materiálu a barevných doplňků. Slovníček objasňuje terminologii z oblasti kódů, znaků a symbolů. Odkazy na zdroje jsou uvedeny na jednotlivých stránkách v postranních sloupcích. Pro úvod a shrnutí je použit odlišný font písma, červené stránky uvádí jednotlivé kapitoly a šedohnědé mají doprovodný kontextuální obsah. Tyto kontextuální stránky mají dvě funkce: 1) přiblížit teoretické a historické souvislosti a 2) představit myšlenku, že: „vzrůst gramotnosti (literacy) hrál roli v omezení (subjugation) žen a ženské myšlení bylo potlačováno s tím, jak se objevila abeceda.“ (str. 17). Publikace není jednoduchou knihou ani základní učební pomůckou. Celková grafická podoba vyzdvihuje její záměr zachytit více přístupů a pohledů na dané téma.

První kapitola Věk televize podtrhuje význam televize pro rozvoj vizuální kultury. Vizuální kultura měla svůj začátek již před II. světovou válkou, ale její rozvoj nastal právě s rozšířením televizí do domácností. Patrné je to na příkladech reklamy v časopi-

sech, či obalech knih a hudebních nosičů. Televize ovlivnila jak způsob příjmu (doslovně spotřeby) informací, tak i tvorbu jazyka. Příjem informací prostřednictvím obrazovky došlo k holistickému vnímání a rozumění světu. Zaměření masové komunikace se přesunulo z levé části mozku, která je charakterizována logickým a analytickým myšlením, do pravé části mozku, části odpovídající za holistické pojmání světa. Tradiční způsob příjmu informací, to jest využíváním lineárního čtení prostřednictvím abecedy, poskytoval prostor pro analýzu a abstrakci. Rozvoj technologií na bázi obrazovky (domácí počítače, video hry, webové stránky, mobilní telefony či digitální kamery) podporuje používání jazyka více na základě obrazů. Avšak existence této knihy dokládá, že psané slovo je stále primárním nástrojem komunikace. Podle slov Davida Crowa však obraz umožňuje překračovat lingvistické hranice a vytvářet podmínky pro mezinárodní porozumění. To přináší mnohé výhody například u globální ekonomice – šetří se tím čas i peníze. Na příkladu obrázku atomového hříbu dokumentuje jakou vypovídací sílu mají obrazy pro mezikulturní chápání jevů.

Druhá kapitola nás seznamuje s utopistickými myšlenkami, které realizovali Otto Neurath ve svém ISOTYPE a Karl Blitz Sémantografií neboli Blissymbolics. Oba tyto systémy, které se pokoušely přinést mezinárodní symbolický jazyk, měly své kořeny ve vídeňském prostředí v meziválečném období. Otto Neurath se pokoušel o zavedení systému, který by vizuální formou informoval obyčejné občany o socioekonomických datech; z toho důvodu bývá také označován jako obrazová statistika. Díky politickým změnám byl Neurath se svými spolupracovníky nucet stěhovat se ze země do země, což podporovalo jeho snahy o vytváření mezinárodně srozumitelného systému, který by překračoval hranice jazyka. Po jeho smrti v roce 1945 se práce ujala jeho manželka, která ISOTYPE a jeho principy používala pro ilustrace v dětských a vzdělávacích knihách. V této kapitole se stručně seznamujeme se způsobem tvorby jednotlivých symbolů, jejich použitím, způsobem kombinací i využívání barevnosti. Podle původního názvu *International System Of Typographic Picture Education*, i Crow nazývá ISOTYPE systémem. Naproti tomu například Christopher Burke či Eric Kindel jej v kontextu současného bádání vidí spíše jako metodu. Stručné představení Blissymbolics, který ve své současné podobě slouží ke komunikaci zdravotně postižených osob, jasně ukazuje odlišnosti obou systémů i různé uplatnění v praxi. K doplnění tohoto tématu jsou zde publikovány obrazová vyjádření Adriana Frutigera, typografa a umělce. Ten svým dílem přispěl k dalšímu posunu směrem k abstrakci.

Třetí kapitola popisuje kulturní vlivy na typografii 70. a 80. let. Přestože na mnohých školách byla vyučována typografie klasickou cestou, mladí designéři začali kombinovat ručně vytvářené titulky kombinované s technologiemi, jakými byli například PMT kamera. Rozsáhlé experimenty vedly k posunu od být rozpoznatelný k být viditelný. I v typografii nastává obrat k tomu, co McLuhan vystihl větou „the medium is the message“. Crow ukazuje příklady prací Nevilla Brody či studia V23. Nejedná se však jen o vnější úpravu dokumentů, jakými mohou být například titulní stránky časopisů či

přebaly CD. Ovlivňován je i vznik nových druhů písma, které odpovídají atmosféře a použitým prostředkům. Konkrétním příkladem je písmo FFBlur nebo počítačově generovaná písma na platformě Macintosh. Časopis Fuse byl hlavní výkladní skříní posunu od konvenčního používání abecedy a počátkem 90. let 20. století jasně dokládá návrat ke komunikaci na obrazovém základě. Záměrem bylo vyzdvihnout politickou povahu řeči a otevřít otázky kódů, propagandy i případné dezinformace v kontextu použití písma, které mělo být svoji povahou neutrální.

Velmi krátká čtvrtá kapitola s názvem Bezpečnost, rychlost a obchodování ukazuje praktické využití piktogramů. Ná vaznost na myšlenky ISOTYPE Otty Neuratha jsou nesporné. Na rozdíl od autora se však domnívám, že rozšíření jednotlivých symbolů pro mezinárodní použití bylo právě Neurathovým záměrem. Protože forma následuje funkci jednotlivých piktogramů, nacházíme různé symboly reprezentující stejnou skutečnost či příkaz upravené pro správné porozumění v dané oblasti. Autor připomíná, že i piktogramy je potřeba se naučit a patří k sociálním dovednostem stejně jako čtení abecedy používané v našem mateřském jazyce. Dokládá to na příkladu označení toalet pro různé kultury. Dokladem toho, že diagramy ISOTYPE poskytovaly opravdu široké porozumění, je označení radioaktivního materiálu v úložišti v USA, které velmi připomíná diagram ISOTYPE. Je sestrojeno tak, aby bylo srozumitelné i za 10 000 let. Další ukázkou kvalitního zpracování piktogramů jsou ikony počítače Apple Macintosh, z nichž některé se používají dodnes v téměř nezměněné podobě od roku 1984.

Poslední kapitola Technologie, které sbližují předkládá další možnosti, které přináší jak obrazovka počítače, tak ostatní obrazovky, například mobilní telefon. I taková činnost, jako psaní a posílání sms zpráv, které je založeno na používání klasické abecedy, doznává rychlých změn a do procesu nastupují obrazové zkratky ve formě emotikonů, prázdných sms, privátních kódů či tzv. celeb-ing. Doplněním mobilních telefonů o fotoaparát posunulo komunikaci ještě více k obrazům. Mobilní telefony mohou dodávat aktuální informace přímo do tisku, jak se to stalo například 11. září 2001 v New Yorku nebo 7. července 2005 v Londýně, a tím zabezpečují rychlou komunikaci a přímé zprostředkování soukromých zážitků pro milióny občanů. McLuhan označil televizi za prostředek umocňující realitu. Totéž můžeme v současnosti říci i o mobilních telefonech. Komunikace se stává více emotivní.

Kniha se zabývá především obecně přijímaným tvrzením, že dochází k posunu od psaných slov směrem k obrazům a snaží se tento posun popsat z mnoha pohledů. Dotýká se však i kategorie kritiky a teorie umění. Rozebírá prvotní předpoklad, že technologie mají nějaký vliv na naši komunikaci a nastiňuje, jak technologie ovlivňují způsob našeho myšlení. Staví se na stranu přesvědčení, že přesná informace může být sdělena netextovou formou a může být rozuměna univerzálně, bez ohledu na řeč, kterou mluvíme.

Již ne tak viditelně prezentuje své druhé téma. Tím je názor, že žena byla potlačována se svým způsobem komunikace s příchodem a rozvojem abecedy. Souhlasit můžeme s myšlenkou, že by se měl v současnosti vytvářet prostor pro její návrat. Nemělo

by se však jednat o vnější zapojení do společnosti způsobem obsazování žen do vrcholových pozic, ale o holistické a více emotivní vnímání skutečnosti, globální citění a neverbální projevy prostřednictvím obrazových technologií.

Přínosné je začlenění aktuálních technologických poznatků v kombinaci s uměleckými nároky pronikajícími do každodenního života prací typografů a designérů. Text je psán srozumitelnou formou spojující pohled sémiotický, umělecký, řemeslný i filozofický. Obrazový materiál není jen doplňkem či ilustrací řečeného, ale přináší vlastní informační hodnoty a zaujímá rozsahově obdobnou tiskovou plochu jako text. Minimálně z těchto důvodů může být tato kniha inspirativní pro mnoho oborů, například pro sociology, typografy, designéry či filozofy komunikace.

**Eduard Neupauer**

## ***Hésychasmus jako politická kategorie a jeho vztah k současné sociální kon- cepce Ruské pravoslavné církve***

Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата.

Петрунин, Владимир Владимирович (2009): Санкт-Петербург: Алетеия (Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека»), 164s. ISBN 978-5-91419-155-6.

V roce 2009 vydalo renomované ruské vydavatelství „Aletheia“<sup>1</sup> nevelkou, zato však po obsahové stránce cennou monografickou studii docenta Katedry religionistiky a teologie, kandidáta filosofických věd Orlovské státní univerzity Vladimíra Vladimiroviče Petrunina věnovanou podrobné analýze politických konotací hnutí hésychasmu v posledních

1) Vydavatelství „Aletheia“, sídlící v Sankt-Peterburgu je v současnosti jedním z nejrespektovanějších vydavatelství zaměřených na celé portfolio produkce humanitních věd jak z domácí produkce tak překladů relevantních pramenů ze světových jazyků. Jak filosofická série, tak série „Byzantská knihovna“ (Византийская библиотека) jsou nesmírně ceněné i v anglo-americkém a evropském kontinentálním akademickém prostoru. Více k produkci vydavatelství: [www.aletheia.spb.ru](http://www.aletheia.spb.ru).

staletích existence Byzantské říše v kontextu její tradice a následního vlivu na sociální koncepci Ruské pravoslavné církve, tak jak byla oficiálně prezentovaná v stejnojmenném dokumentu v r. 2000 (v rusko–české jazykové mutaci v r. 2009).<sup>2</sup>

Po formální stránce představuje recenzovaná monografie příkladnou analytickou studii, kde na malém prostoru s využitím bohaté relevantní domácí i zahraniční literatury vztahující se k tématu, autor stylisticky jemně no zároveň pregnantně postihuje základní momenty analyzovaného materiálu. Po obsahové stránce obsahuje recenzovaná monografie mnoho polemických i originálních momentů, které napomáhají nezaujatě poznávat poslední staletí filosofické a theologické tvorby zanikající Byzance a konečně jejího vlivu na evropský kulturní prostor XV. – XVI. století a nakonec i aktualizaci tohoto vlivu obsaženou v sociální koncepci Ruské pravoslavné církve a její relaci se státní mocí po pádu komunismu.

Výše zmíněnou sociální koncepci hodnotí doc. Petrunin jako znalec dějin Byzance. Za východisko analýzy mu slouží období XIV. – XV. století, kdy ve složité politicko–ekonomické situaci byla byzantská intelektuální elita postavena před podobné problémy jako ruská společnost po pádu komunistického režimu. Tak jako jsou „Základy sociální koncepce...“ jasnou formulací odpovědí na výzvy liberalismu a postkomunismu v kontextu úlohy a postavení církve v relaci se státní mocí, je podobně formulován postoj církve a humanistů v Byzanci vůči ohromnému kulturnímu a politickému depotu Západu neboli vlivu západního civilizačního okruhu. V období této nesmírně vypjaté kulturní a církevní konfrontace probíhá v Byzanci – můžeme li to tak nazvat, – sociální revoluce, kterou autor interpretuje prostřednictvím terminus technicus „sociální hésychasmus“. Pojetí tzv. „sociálního hésychasmu (социальный исихазм)“ (s. 19) představuje v recenzované studii novum a zde je nutné vidět i největší autorův přínos a originalitu rozpracování problematiky.

2) *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve / Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Přel. Michal Téřa. Pavel Mervart: Červený Kostelec 2009. ISBN 978-80-86818-91-7.*

3) Meyendorff, J. (ed.). *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Series Spicilegium Sacrum Lovaniense. Louvain 1959, 2 sv. V r. 1974 vyšlo druhé opravené vydání. Z dalších prací uvedme alespoň Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. Paris 1959. Výčet odborných studií k uvedené problematice z pera prof. Meyendorffa by vydal na objemnou studii. Za zmínku stojí, že v českém jazyce vyšlo zrcadlově společně s řeckým originálem Vyznání pravoslavné víry / Ομολογια της Ορθοδόξου Πίστεως In Orthodox revue č. 2, str. 48-59. Přel. Pavel Milko. Praha: Orthodoxia 1998. V jednotlivých číslech tohoto časopisu najde zájemce o hlubší poznání problematiky rovněž relevantní studie J. Meyendorffa, B. Krivochéine, V. Losského, J. N. Trubeckého a dalších.*

Fenoménu „Hésychasmu“ je v současnosti věnovaná ze strany odborníků velká pozornost. Zájem o tuto problematiku probudilo dílo předního pravoslavného theologa v diaspoře Johna Meyendorffa (1926–1992); konkrétněji jeho kritické vydání důležitého díla Řehoře Palamy „Triády na obranu svatých hésychastů“<sup>3</sup> a dalších relevantních studií. Následovali odborné práce a kritická vydání<sup>4</sup> mnoha dalších odborníků, kterých výčet zde není na místě, až po ohromnou synteticky pojatou bibliografii, která vyšla pod redakcí teologa, filosofa a matematika, profesora S. S. Choružije (1941)<sup>5</sup> – v současnosti předního znalce hésychasmu v Rusku, – vydanou v r. 2004 v rozsahu neuvěřitelných 911 (!) stran.<sup>6</sup> Je zřejmé, že samotná problematika přesahuje rozsah recenze, avšak vzhledem k důležitosti výchozího bodu a vzhledem k autorovu novátorskému pojetí problematiky, je nutná její kardinální interpretace.

Termín „hésychasmus“ odkazující k tichosti, mlčení, modlitební praxi je spojován s dílem byzantského teologa, duchovního autora a v pravoslavné církvi kanonizovaného soluňského biskupa Řehoře Palamy (1296–1359), který jednak rozvinul výše zmíněnou modlitební praxi a ujednal jí obecnou vážnost jako mysticko–asketickému hnutí rozšířenému předně u Athoských mnichů, ale především který ji intelektuálně obhájil a teoreticky, – filosoficky a theologicky, – rozpracoval, což se běžně označuje termínem „palamismus“. Žel, často dochází k záměně obou termínů a nepříjemné tautologii, jak na to upozorňuje Endre Von Ivánka (Ivánka, 2003, s. 420, s. 436). Proto je nutné významový rozdíl obou termínů respektovat. Jak správně upozorňuje Meyendorff, v epoše pozdní Byzance, kdy dochází k ostrému střetu mezi humanisty–filosofy (Théodor Métochitos, Nikéfor Gregoras a další) a palamisty, vítězí palamovská theologie, která vede stát k „centralizovanějšímu administrativnímu systému, k liturgické reformě... a hlavně k určitému prvenství duchovna“ (Meyendorff, 2004, s. 130). Paradoxně, vítězství theologické obhajoby hésychastické asketické praxe a její intelektuální interpretace, tj. palamismu, zakonzervovalo a uchránilo kardinální prvky byzantského civilizačního okruhu, kultury a myš-

4) Souborné vydání dosud známých děl Řehoře Palamy v řeckém jazyce připravuje tým odborníků pod vedením prof. P. Chrestous názvem Γρηγορίου του Παλαμα Συγγραμματα. Thessaloniké I. sv. 1962, II. sv. 1966, III. sv. 1970 a další jsou ohlášeny.

5) Profesor Sergej Sergejevič Choružij, prof. RAEN, je znám předně jako propagátor tzv. synergijní antropologie. Z mnoha jeho prací uvedme alespoň monografii Φενομενολογια ασκεзы, Moskva 1998 a Φιλοσοφια и ασκεза, New York 1999.

6) Ησυχασμός. Ισυχασμ. Ανnotatedη βιβλιογραφία. Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего, Москва 2004, 911s. Monografie byla recenzovaná v našem prostředí v časopise Parrésia č. 1, Praha 2007, str. 289-292 (recenzenti: Marina Luptáková a Michal Řoutil) a v Byzantinoslavica LXVI, č. 1-2, Praha 2008, str. 382-386. Recenzovali rovněž Marina Luptáková a Michal Řoutil.



lení.<sup>7</sup> Sečteno a podtrženo, pokud tuto myšlenku převedeme v kontextu podrobného studia sociálních a kulturních poměrů pozdní Byzance do praxe, lépe pochopíme interpretaci výše zmiňovaného fenoménu v recenzované monografii.

Doc. Petrunin uvádí v recenzované monografii nové pojetí „sociálního hésychasmu, charakterizující všeobecnou situaci pozdní Byzance“ (s. 19) a píše, že „orientace byzantské společnosti na ideály hésychasmu nám dovoluje charakterizovat sociální systém pozdní Byzance jako systém „sociálního hésychasmu“ (s. 45). Sujetem jeho práce je tudíž podrobná analýza vztahu a vlivu hésychasmu na sociální sféru života lidí v byzantském civilizačním okruhu. Pod tzv. „politickým hésychasmem“ autor myslí část tohoto obecnějšího trendu vážícího se k vzájemným vztahům „církvě, politického systému a státu“ (s. 46). Je samozřejmé, že nemůžeme ohraničit vliv hésychasmu toliko na politickou půdu, samotný termín je avšak sporný. Můžeme jej vztáhnout snad k době panování císaře J. Kantakuzena a vítězství palamismu, kdy přední hésychasté obsazují důležité místa v církevní správě a mají vliv na politickou praxi – v XV. století má toto „znovuzrození pravoslavi“ nesporný vliv i na „Moskevskou Rus“ (s. 77–78) a jak plyne z autorovy monografie, analogicky podobná „politická tradice hésychasmu, našla svůj nový výraz v Základech sociální koncepce Ruské pravoslavné církve“ (s. 131). Autor tudíž na pečlivé analýze sociálních, myšlenkových, politických a kulturních poměrů pozdní Byzance, která tvoří rovněž historicko-kritické a v podstatě sociálně-filosofické pozadí, provádí pregnantní analýzu oficiálního dokumentu Ruské pravoslavné církve, – Základů sociální koncepce, – na které tak dokazuje, vzájemnou provázanost, aktuálnost a hlubokou relaci mezi společenským a theologickým pohybem v Byzanci XV. století a Ruskem století XXI.

„Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve“ představují základní oficiální dokument, který jasně definuje a limituje vztah církve ke společenským problémům současnosti, tj. rovněž tímto jasně vymezuje působnost církve a působnost státu při řešení společenských problémů; a přirozeně vztah církve k projektu sekulárního humanismu. „Základy“ se věnují následujícím problémovým okruhům: vztah církve k národu, ke státu, vztah křesťanské etiky a světské legislativy, vztah k politice, k práci, vlastnictví, válce a míru, zločinnosti a trestnímu právu, otázkám osobní, rodinné a společenské morálky, problémům bioetiky a ekologie, vztahu k vědě, kultuře a vzdělání, k masmediální kultuře a mezinárodním vztahům v kontextu fenoménu globalizace a sekulárním tendencím. Je tedy zřejmé, že dokument systematizuje nejdůležitější otázky sociálního charakteru a jasně vyhrazuje theologický diskurz ve vztahu k výše zmiňovaným otázkám. Petrunin ve své monografii postupně analyzuje jednotlivé problémy a hledá nehlubší

theologicko – historickou rovinu sujetu, kterou pravda objevuje v latentně přítomném „sociálním a politickém hésychasmu“ dokumentu „Základů“. Konkrétní vliv „politického hésychasmu“ vidí autor předně v těchto klíčových bodech:

- a) v pohledu na funkci, cíle a úkol Církve
- b) v jasném vymezení funkcí a úkolů státní moci
- c) v nenacionálním charakteru Církve
- d) v ideji pravoslavného universalismu
- e) v misijní aktivitě Církve
- f) a nakonec ve vztahu k jiným religiozitám.

Své závěry autor dokládá na rozboru bohatého historického a theologického materiálu: pramenech byzantského kulturního okruhu XIV. – XV. století a řeší z posledních theologických diskusí k sociální problematice. K výše zmíněným závěrům autor dospívá po velice obtížných rozbořech relevantní pramenné literatury a analýze sociálních poměrů pozdní Byzance ve vztahu k současnému stavu sociální koncepce Moskevského Patriarchátu prezentovaného v oficiálních dokumentech. V tom můžeme spatřovat originalitu autora při promyšlení analyzované problematiky a nejdůležitější vklad publikace, jak do byzantských studií, tak rovněž v rámci aktualizace byzantského (nejenom sociálního) myšlení a v kontextu studia historie sociálního myšlení obecně a sociálních věd konkrétně. Obohatí tudíž rovnocenně sociální a historiografickou knihovnu.

Tak bohatá a obtížná monografie by si samozřejmě zasluhovala větší prostor a podrobnější analýzu, která by dalece překročila rozsah recenze, v základu byl avšak recenzentův primární záměr upozornit na kardinální moment monografie a novum, jež recenzovaná práce přináší.

MEYENDORFF, John (2004): Řehoř Palama. In M. Altrichter – P. Ambros – L. Karczubová et al. (eds.): Studijní texty ze spirituální teologie II. Osoba – osobnost – osobitost. Olomouc: Velehrad, s. 102–138.

PETRUNIN, V. V. (2009): ПЕТРУНИН, В. В. Политический исихазм и его традиции в сициальной концепции Московского Патриархата. Санкт-Петербург: Алетеия.

IVÁNKÁ, Endre Von (2003): Plato christianus. Praha: Oikymen.

7) Tj. toho, co bychom mohli charakterizovat termínem fenomén byzantinismu; již avšak oproštěni od negativních konotací, jež přiřkla tomuto termínu historiografie 19. a poč. 20. století.

*Ivan Ramadan*

## ***Science and Islam. A History.***

*Masood, E. (2009): Science and Islam. A History. London: Icon Books. 240s.*

Období středověku bylo po dlouhou dobu dokonce i odborníky interpretováno jako jakési barbarské „období temna“, kterému chyběly základní podmínky pro svobodný rozlet lidského ducha, a v důsledku toho i pro jakoukoli významnější vědeckou a tvůrčí činnost. Takovýto postoj byl živen již od dob Petrarcových (1304–1374), jenž na rozhraní středověku a nadcházející renesance komentuje zrod geniálních mužů z lůna temnoty a čiré beznaděje.

Značně pokřivený obraz neplodného středověku, postavený na hluboko zakořeněném mýtu, začal být narovnáván teprve ve 20. století, kdy jsou odborníci ve svých soudech daleko opatrnější, a to i vzhledem k novému svědectví, vydávanému čerstvými archeologickými nálezy či získávanému na základě vědeckého rozboru textového materiálu.

Negativní hodnocení uvedené historické epochy se nevztahovalo pouze k prostoru západní Evropy, nýbrž postihlo i oblasti mimo ni, včetně zemí islámských.

Arabsko-islámským vzdělancům a učencům se sice přiznávala čilá překladatelská aktivita, zprostředkovávající výkvět řeckého, perského, indického i čínského myšlení, zato jim však byl upírán svébytný vědecký a badatelský duch, vycházející z vnitřních potřeb islámského společenství. Zmíněným učencům byla přidělena toliko pasivní úloha, víceméně spočívající v uchování klasických textů pro jejich pozdější využití procitnulšími evropskými zájemci v období renesance.

Ve své knize *Science and Islam* se její autor snaží o podání objektivnějšího pohledu na vznik, vývoj a funkci arabsko-islámské vědy, přičemž využívá poznatků, k nimž v posledních zhruba šedesáti letech dospěla řada odborníků, specializujících se na zkoumání této problematiky v rámci jednotlivých vědních oborů.

V prologu autor jmenovitě uvádí přední badatele, kteří se o rehabilitaci islámské vědy svojí prací zasazují, jako je například George Saliba, David King, Abelhamid Sabra či Jamil Ragep. Autor spolu s nimi odmítá takzvaný klasický příběh, hypotézu, v minulosti zastávanou některými orientalisty, jež se mimo jiné týká prvotních stimulů vědecké aktivity muslimů, jakož i příčin a časového vymezení jejího vyhasnutí. Podle Masooda klasický příběh poněkud příliš jednostranně vydvihuje „Překladatelský projekt“, podporovaný abbásovskými chalífy, zejména pak racionálně smýšlejícím al-Mamúnem (813–833), a opomíjí tu skutečnost, že se jedná pouze o součást (i když nepochybně velmi významnou) soustředěného úsilí islámských učenců, jež započalo již před „zlatým“ abbásovským obdobím a pokračovalo ještě dlouhá staletí po něm.

Na základě výsledků moderního výzkumu Masood nesouhlasí ani s představami zastánců klasického příběhu týkajících se důvodů úpadku islámské vědy. Ta přestala být podle jejich verze životaschopnou již krátce po vystoupení předního islámského teologa 12. století Abu Hamida al-Ghazzálího (z. 1111) proti filozofům, přičemž dalším negativním zásahem, znamenajícím definitivní úpadek intelektuálního života byl ničivý vpád Mongolů.

E. Masood podobná tvrzení neakceptuje, a ve svém exkursu, zahrnujícím zhruba 8. až 16. století, sleduje podle vlastního vyjádření vědeckou revoluci, jež se v tomto období v islámských zemích odehrála. Autor představuje nejen vybrané postavy islámské vědy, včetně nejpozoruhodnějších výsledků jejich práce, které často znamenaly výrazný posun v dosavadním vědeckém poznání, nýbrž také společenské a politické podmínky, za kterých tehdejší učenici pracovali. Upozorňuje na těsné sepětí vědeckých aktivit s islámským náboženstvím, jehož potřeby byly v některých vědních disciplínách bezprostředním stimulem rozvoje (např. matematické disciplíny, jazykověda, logika, astronomie). Masood též podtrhuje nezanedbatelný význam oficiální podpory, již se schopným učencům dostávalo ze strany mnohých chalífů, sultánů a dalších vládců (at' už z jakýchkoli důvodů), což často znamenalo přisun nezbytných finančních prostředků a umožňovalo i přístup do bohatě zásobených palácových a dalších soukromých knihoven.

Kniha sestává z již zmíněného prologu a tří kapitol. První kapitola nazvaná Po stopách islámu vede čtenáře historií sahající od raných počátků islámu až po zkázu, kterou islámská říše utrpěla následkem ničivých nájezdů mongolských (13. st.) a tatarských hord (14. st.). Sleduje vojenské úspěchy prvních generací muslimů, budování islámské říše, integraci a soužití rozličných etnik, i sjednocující vliv arabského jazyka na jejich vzájemnou komunikaci napříč rozsáhlým územím, což v neposlední řadě přispívalo ke snazšímu přenosu a dalšímu možnému rozvíjení vědeckých poznatků. Po letmé zmínce věnované Umajjovcům, sídlícím v syrském Damašku, a jejich administrativním opatřením,

majícím dalekosáhlé důsledky, se pozornost přesouvá k dynastii Abbásovců, jejichž vládnutí je spojováno s nebývalým rozkvětem kulturního a společenského života, včetně podpory překladatelského hnutí a vzdělanosti vůbec. Na stránkách této kapitoly se setkáme se zvučnými jmény osobností jako byli Hunajn ibn Ishák, Thábit ibn Qurra, bratři Banu Músa, al-Kindí a další, díky nimž byla do arabského jazyka (případně přes syrské medium) přeložena řecká (i jiná) díla stěžejního významu pro další rozvoj islámské vědy. Zvláštní podkapitola je věnována al-Ma'múnovi (813–833), chalífovi, jenž proslul nejen svými výpravami proti Byzanci, ale zejména svým zaníceným zájmem o vědu, včetně uplatňování neúprosných metod při prosazování racionálního myšlení, mimo jiné i zavedením inkvizice (mihna) a pronásledováním odlišně smýšlejících jedinců (např. zakladatele právní školy Ahmada ibn Hanbala). Na zbývajících stránkách první kapitoly věnuje autor pozornost významným rivalům hlavního města Bagdádu, zejména vzkvétajícím měšťům v al-Andalusu (Cordoba, Toledo, Madrid, Sevilla, Granada) a na africkém kontinentu (Káhira, Fez), tamějšímu politickému vývoji i přínosu předních představitelů vědy a filosofie.

Druhá kapitola se pod názvem Vědecké obory tematicky zaměřuje na některé vybrané disciplíny, v nichž arabsko-islámští učenici mimořádně excelovali. Jako první autor probírá lékařství, které v islámských zemích již ve středověku požívalo velké prestiže a úspěšní lékaři byli váženými osobnostmi, které vládců často protěžovali. Masood poukazuje na hlavní inspirativní zdroje, původní i cizí, z nichž islámská medicína čerpala, i na odvahu mnohých lékařů (např. ar-Rázi či Ibn Sína) zpochybnit na základě výsledků vlastního bádání některé závěry jinak nadmíru uznávaných autorit, jako byli Hippokrates či Galén. Dalším zmiňovaným oborem je islámská astronomie (včetně astrologie). Masood nás seznamuje s hlavními teoretickými i praktickými východisky této vědní disciplíny včetně dosažených výsledků, z nichž některé vzbudily v posledních desetiletích značnou pozornost moderních badatelů, například Otto Neugebauera, zejména s ohledem na podobná či téměř identická řešení pozdějších evropských astronomů (např. at-Túsího pár a Koperník).

Zbývajících oddílů druhé kapitoly poukazují na originální přínos arabských matematiků jako byli například al-Chawárizmí či Omar Chajjám, a také chemiků (propojeno s alchymií), jež zastupuje legendami opředený Džáber ibn Hajján (lat. Geber) nebo ar-Rázi. V neposlední řadě zmiňují také technickou zručnost a invenci vynálezců, jejímž výsledkem bylo sestrojení pozoruhodných přístrojů i hraček (bratři Banu Músa nebo al-Džazari).

Poslední kapitola je nazvána Zamyšlení, a jak již samotný název dává tušit, svým obsahem se od předchozích kapitol liší. Autor sleduje několik myšlenkových linií, což však ve svém výsledku působí poněkud nepřehledným a roztříštěným dojmem. Dotýká se jednak problematiky recepce arabské vědy v evropském prostředí, porovnává vznikající středověké university s islámskými institucemi vyššího školství (madrasy) a zabývá se mimo jiné také procesy spojenými s pokusy o vzdělávací reformy a zvýšení vědeckého a technického pokroku v některých islámských zemích, jako je například Turecko a Indie.

Hlavním tématem se však zdá být hledání příčin vědeckého úpadku islámských zemí a jejich zaostávání za technicky vyspělým světem. Na hledání řešení nadhozených, a ne zcela uspokojivě zodpovězených otázek, například vztahu víry a vědeckého pokroku, však autorovi již mnoho prostoru nezbylo.

Publikace sama s originálními poznatky nepřichází, je však třeba vyzdvihnout, že čerpá z odborné literatury, jejíž přístup k hodnocení role a přínosu arabské vědy je vyvážený a předem nezaujatý.

## REDAKČNÍ RADA ACT FAKULTY FILOZOFICKÉ ZÁPADOČESKÉ UNIVERZITY V PLZNI

### Šéfredaktor:

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc. (Katedra antropologických a historických věd FF ZČU)

### Odpovědná redaktorka:

Mgr. Ladislava Jandová

### Redakční rada:

Doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc. (Katedra filozofie, FF ZČU)

Doc. PhDr. Marie Fenclová, CSc. (Katedra románských jazyků, FF ZČU)

Prof. John Garrard, Ph.D. (ESPACH, University of Salford, Velká Británie)

Doc. Pavel Hošek, Th.D. (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

PhDr. Mgr. Marek Jakoubek, Ph.D. (Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU)

Doc. PhDr. Petr Kotátko, CSc. (Filosofický ústav AV ČR, Praha)

Prof. PhDr. Milena Lenderová, CSc. (Historický ústav Filozofické fakulty, Jihočeská univerzita)

Prof. PhDr. Evžen Neustupný, CSc. (Katedra archeologie, FF ZČU)

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro folklor Bulharské akademie věd, Blagoevgrad, Bulharsko)

Doc. PhDr. Milada Polišenská, Ph.D. (Anglo-americká vysoká škola, o.p.s., Praha)

Prof. PhDr. Aleš Skřivan, CSc., (Ústav světových dějin, FF UK, Praha)

Doc. PhDr. Pavel Vařeka, Ph.D. (Katedra archeologie, FF ZČU)

## AUTOŘI

### Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

Katedra antropologických a historických věd FF ZČU  
budil@ksa.zcu.cz

### PhDr. Lena Arava-Novotná, Th.D.

Ústav Židovských studií, Husitská teologická fakulta UK  
lena.arava@gmail.com

### Mgr. David Behenský

Katedra politologie a mezinárodních vztahů FF ZČU  
behensky@kap.zcu.cz

### PhDr. David Šanc, Ph.D.

Katedra politologie a mezinárodních vztahů FF ZČU  
dsanc@kap.zcu.cz

### Mgr. Daniela Blahutková, Ph.D.

Katedra filozofie FF ZČU  
dblah@kfi.zcu.cz

### PhDr. Daniel Boušek, Ph.D.

Ústav Blízkého východu a Afriky, FF UK  
daniel.bousek@ff.cuni.cz

### Mgr. Marek Dospěl

Nadace pro dějiny kultury ve střední Evropě  
marek.dospel@gmail.com

### Prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol.

Katedra filozofie FF ZČU  
ofunda@kfi.zcu.cz

### PhDr. František Kalvas, Ph.D.

Katedra sociologie FF ZČU  
kalvas@kss.zcu.cz.

### PhDr. Jan Váně, Ph.D.

Katedra sociologie FF ZČU  
vanejan@kss.zcu.cz.

### PhDr. Dagmar Koláříková, Ph.D.

Katedra románských jazyků FF ZČU  
kolariko@kbs.zcu.cz

### Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií FF ZČU  
dkrizek@kbs.zcu.cz

### Paulina Niechciał

Center for Comparative Civilization Studies, Jagiellonian  
University, Poland  
niechcial.paulina@gmail.com

### PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D.

Katedra antropologických a historických věd FF ZČU  
jakoubek@ksa.zcu.cz

### Mgr. Lenka Jakoubková Budilová, Ph.D.

Katedra antropologických a historických věd FF ZČU  
budlenka@hotmail.com

### Mgr. Lada Hanzelínová


Katedra filozofie FF ZČU  
ladahan@kfi.zcu.cz

### Mgr. Eduard Neupauer, Ph.D.

Katedra filozofie FF ZČU  
neupauer@kfi.zcu.cz

### Mgr. Ivan Ramadan

Katedra blízkovýchodních studií FF ZČU  
ramadani@kbs.zcu.cz



Vydává Západočeská Univerzita v Plzni

Ivo T. Budil, editor, 2011

Registrace MKČR E 19585

Datum vydání: 31. 5. 2011

Vychází třikrát ročně.

Grafický design Štěpánka Bláhovcová

Sazba Jana Hradcová

Fotografie na titulní straně a na str. 204

Filip Šach

ISSN 1802-0364